Pr. Prof. Dr. ŞTEFAN SANDU

ISTORIA DOGMELOR

Vol. IV
ISTORIA DOGMELOR ÎN EPOCA MODERNĂ

Editura
BREN

Pr. Prof. Dr. ŞTEFAN SANDU

ISTORIA DOGMELOR

VOL. IV

ISTORIA DOGMELOR ÎN EPOCA MODERNĂ

Editura BREN,
Bucureşti 2005

ISTORIA DOGMELOR

Vol. IV

ISTORIA DOGMELOR ÎN EPOCA MODERNĂ

Editură acreditată C.N.C.S.I.S.

Adresa: EDITURA BREN
Str. Lucăceşti nr. 12,
sector 6, Bucureşti

Tel./Fax: (021) 223 43 47
(021) 224 81 55

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SANDU, ŞTEFAN
Istoria Dogmelor / Ştefan Sandu - Bucureşti : Bren, 2001
4 vol. ; cm.
ISBN 973-8143-87-X
Vol. 4 : Istoria Dogmelor în Epoca Modernă. - 2005. - p. -
Bibliogr. - ISBN 973-8143-401-7

2

Bun de tipar: 17.01.2005
ISBN 973-8143-401-7

IMPRIMAT ÎN ROMÂNIA
Tipar: BREN PROD s.r.l.

CUVÂNT ÎNAINTE

Volumul IV al acestei lucrări cuprinde perioada Istoriei Dogmelor în epoca modernă. Acest volum începe tratarea cu Istoria Dogmelor în Romano-Catolicism în secolele XVI şi XVII până la Conciliul Vatican II şi urmăreşte prin urmare să facă o descriere a Istoriei Dogmelor în Romano-Catolicism şi Protestantism din secolul al XVI-lea până la Conciliul Vatican II (1962-1965). Volumul IV are ca scop expunerea dezvoltării dogmelor sau a învăţăturii dogmatice în Biserica Romano-Catolică până la Conciliul Vatican II. Denumirea de dezvoltarea dogmelor se întâlneşte în manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor scrise de teologii catolici.

Volumul IV din Istoria Dogmelor urmăreşte să descrie Istoria Dogmelor după perioada Conciliului de la Trident, adică după 1563 până la Conciliul Vatican II (1962-1965). Acest volum este structurat în cinci părţi. Eu încerc să fac anumite precizări în legătură cu descrierea Istoriei Dogmelor după încheierea Conciliului de la Trident, la 1563 până la Conciliul Vatican II.

Partea întâia intitulată *Istoria Dogmelor în Romano-Catolicism din secolul al XVI-lea până în secolul al XVII-lea,* cuprinde cinci capitole. Această parte începe cu prezentarea teologiei romano-catolice din cele cinci perioade de timp începând cu perioada pregătitoare dintre anii 1500-1570 până la perioada de decădere a teologiei scolastice dintre anii 1760-1830. Această primă parte constituie o încercare de a prezenta Dogma trinitară şi Dogma hristologică, precum şi învăţătura despre har în expunerea lor istorică din perioada care a urmat Conciliului de la Trident. În această parte consacrată Istoriei Dogmelor în Romano-Catolicism în secolele XVI

şi XVII, se poate constata că există o dezvoltare a dogmelor prin noua lor interpretare dată de teologii catolici influenţaţi de Scolastică şi de teologia Conciliului de la Trident. Accentul este pus mai ales pe Dogma trinitară şi Dogma hristologică în viziunea unor teologi romano-catolici, dar aici a fost abordată de asemenea învăţătura catolică, mai precis învăţătura iezuită despre Harul dumnezeiesc. Învăţătura Bisericii Romano-Catolice din secolele XVI-XVII a fost interpretată în mod aprofundat de teologii catolici în concordanţă cu învăţăturile fixate la Conciliul de la Trident. De aceea am considerat oportun să expun aici punctele de vedere ale teologilor catolici care au scris manuale şi tratate de Istoria Dogmelor, deoarece concepţiile lor se încadrează organic în structura Istoriei Dogmelor şi sunt autoritative în Biserica Romano-Catolică. Pentru cititorul avizat anumite nuanţe deosebitoare de doctrină faţă de învăţătura Bisericii Ortodoxe sunt evidente şi ele nu mai trebuie să fie scoase în relief. Eu am subliniat în introducerile celorlalte volume că o expunere comparativă a învăţăturii celor trei mari confesiuni creştine aparţine Teologiei Simbolice şi constituie obiectul şi scopul Simbolicii. O atitudine critică faţă de poziţiile romano-catolică şi protestantă depăşeşte limitele Istoriei Dogmelor şi se încadrează în Teologia Simbolică. În capitolele părţii întâia sunt expuse etapele şi problemele Istoriei Dogmelor în Romano-Catolicism pe baza scrierilor unor teologi catolici reprezentativi, dar şi pe baza unor manuale şi tratate de Istoria Dogmelor, care au prezentat aprofundat învăţătura Bisericii Catolice şi părerile teologilor catolici din perspectiva Istoriei Dogmelor. Am apelat la diferite manuale şi tratate de Istoria Dogmelor scrise de teologii catolici pentru a reda cu fidelitate doctrina romano-catolică în dezvoltarea sa teologică. Având în vedere

faptul că Istoria Dogmelor se deosebeşte fundamental de Teologia Simbolică, am evitat spiritul polemic din manualele şi tratatele de Simbolică pentru a nu transforma Istoria Dogmelor într-o Simbolică.

Partea a doua *Istoria Dogmelor în Protestantismul luteran din secolele XVI-XVIII (1580-1790)* vrea să fie o descriere a Istoriei Dogmelor în Protestantismul luteran mai vechi din secolele XVI-XVIII (1580-1730), în Protestantismul luteran de mai târziu din secolele XVII-XVIII (1690-1740) şi în Protestantismul din secolul al XVIII-lea (1670-1790).

După expunerea dogmelor în Romano-Catolicism în secolele XVI-XVII, urmează partea a doua care cuprinde o Istorie a Dogmelor în Protestantismul luteran mai vechi (1580-1730) şi în Protestantismul luteran de mai târziu cu Pietismul său (1690-1740), precum şi locul Iluminismului în Istoria Dogmelor în concepţia teologilor protestanţi. Toate aceste perioade din Istoria Dogmelor expuse în manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor scrise de teologii protestanţi sau romano-catolici sunt epoci care nu au fost descrie în teologia ortodoxă sau au fost prezentate doar unele aspecte din alte puncte de vedere decât din perspectiva Istoriei Dogmelor. Ele par foarte aride pentru teologul ortodox, dar exprimă învăţătura Bisericilor Protestante şi sunt părţi integrante ale Istoriei Dogmelor.

Partea a treia *Istoria Dogmelor în Protestantism în secolele XIX-XX*, prezintă o Istorie a Dogmelor în Protestantism în secolul al XIX-lea şi al XX-lea, în care sunt incluse capitolele privind locul Protestantismului în Istoria Dogmelor în secolul al XIX-lea, sistemele idealiste ale lui Schleiermacher şi Hegel, teologia medierii, teologia Neoluteranismului din secolul al XIX-lea şi Istoria Dogmelor în Protestantism în secolul al XX-lea. În acest ultim capitol al părţii a treia sunt prezentate concepţiile

teologilor Adolf von Harnack, Reinhold Seeberg, Friedrich Loofs, Gustaf Aulén, Bengt Hägglund şi Bernhard Lohse despre Istoria Dogmelor. În partea a treia, am făcut o descriere a Istoriei Dogmelor în Protestantism, începând din secolul al XVI-lea până în secolul al XX-lea, procedând în acest fel ca şi alţi teologi care au scris manuale sau tratate de Istoria Dogmelor. Menţionez în acest sens doar pe Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus* (Göttingen, 1998), care a descris Istoria Dogmelor în Protestantism de la Protestantismul luteran mai vechi din secolul al XVI-lea până la Protestantismul din secolul al XX-lea.

Partea a patra *Istoria Dogmelor în Biserica Romano-Catolică din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea,* descrie restaurarea teologiei romano-catolice şi dezvoltarea dogmelor în Romano-Catolicism prin formularea de dogme noi, Dogma despre Imaculata concepţie (1854) şi Dogma primatului şi infailibilităţii papale (1870). După expunerea dogmei despre Imaculata concepţie, am prezentat de asemenea restaurarea teologiei catolice prin Şcoala de la Tübingen. Formularea acestor dogme de către Biserica Romano-Catolică a însemnat o nouă interpretare a dogmei. În acest sens se poate vorbi despre o dezvoltare a dogmelor în Romano-Catolicism.

Partea a cincea *Istoria Dogmelor în Biserica Romano-Catolică în secolul al XX-lea,* prezintă dogma despre înălţarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria (1950) şi Conciliul Vatican II (1962-1965). Am urmat textele originale ale Conciliilor Vatican I şi Vatican II şi am căutat să le înţeleg cu ajutorul teologilor romano-catolici, care au scris manuale şi tratate de Istoria Dogmelor şi au interpretat decretele Conciliilor. Decretele acestor concilii au fost de asemenea analizate de teologii protestanţi în anumite manuale şi tratate de Istoria

Dogmelor şi înţelese în spiritul textelor Conciliilor. Am recurs prin urmare la lucrările teologilor catolici şi protestanţi pentru a încadra expunerea mea în domeniul şi perspectiva Istoriei Dogmelor.

Această perioadă a Istoriei Dogmelor din secolul al XVI-lea până în secolul al XX-lea cuprinde izvoare dogmatice, care nu au fost prelucrate în diferite lucrări, ci numai în cadrul tratatelor şi manualelor de Istoria Dogmelor. Rezultatele prezentate aici pot fi considerate ca o introducere în studiul Istoriei Dogmelor din epoca modernă. Eu trebuie să amintesc faptul că prezentarea unei Istorii a Dogmelor în timpul Romano-Catolicismului din secolele XVI-XVII, Protestantismului din secolele XVI-XX şi Romano-Catolicismului din secolele XVII-XX, constituie este una din cele mai dificile probleme. Această perioadă a Istoriei Dogmelor din secolul al XVI-lea până în secolul al XX-lea a constituit obiect de cercetare îndelungată doar pentru teologii protestanţi şi pentru unii dintre teologii romano-catolici în manualele sau tratatele de Istoria Dogmelor. Al patrulea volum al Istoriei Dogmelor încearcă să fie o introducere în studiul Istoriei Dogmelor Protestantismului şi Romano-Catolicismului cu referire specială la izvoare şi la lucrările teologilor romano-catolici şi protestanţi, care au tratat această perioadă. Astfel, această lucrare analizează lucrări din domeniul Istoriei Dogmelor din perioada după încheierea Conciliului de la Trident (1563) până în epoca modernă şi încearcă să sistematizeze Istoria Dogmelor în Romano-Catolicism, în Protestantism şi dezvoltarea dogmelor Bisericii Romano-Catolice prin formularea de noi dogme.

O încercare a criticii istorice şi dogmatice este numai sugerată în această Istorie a Dogmelor. Comentarii şi texte din izvoarele originale ale Istoriei Dogmelor din Protestantismul luteran şi Romano-Catolicismul din

secolele XVI-XX, au fost aduse aici pentru expunerea istorică a dogmelor. Studiul intens al Istoriei Dogmelor de la încheierea Conciliului de la Trident în 1563 până în secolul al XX-lea, ne prezintă dogmele Bisericii Universale într-o interpretare specifică teologiei romano-catolice şi protestante, care au căutat să înţeleagă formulele dogmatice ale Bisericii Universale din epoca Sinoadelor ecumenice. Din studiul Istoriei Dogmelor rezultă că în Protestantism în secolele XVI-XX a avut o dezvoltare a învăţăturii creştine, prin înţelegerea proprie şi interpretarea specifică a formulelor dogmatice tradiţionale. În Romano-Catolicism în secolele XIX-XX s-a manifestat o dezvoltare a dogmelor prin formularea de noi dogme.

În descrierea Istoriei Dogmelor în Protestantism în secolele XVI-XX, am apelat la lucrările recente, care au dus cercetarea teologică până în secolul al XX-lea. Menţionez aici doar lucrările lui Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages.* Translated by Charles E. Hay, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997; Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus,* in Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität,* (2. Auflage, Göttingen, 1998); şi Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* (Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999).

În descrierea Istoriei Dogmelor în Protestantism şi Romano-Catolicism în epoca modernă, am urmat mai ales metoda analitică mergând la izvoarele originale, pe care le-am interpretat cu ajutorul afirmaţiilor unor teologi romano-catolici, protestanţi sau în mod personal. În mod deosebit, am urmat manualele şi tratatele de Istoria

Dogmelor, care plasează exact şi corect descrierea Protestantismului şi Romano-Catolicismului în perioadele respective. Am procedat în acest fel analizând izvoarele şi lăsându-le să vorbească pentru a face o expunere veridică a Istoriei Dogmelor în Romano-Catolicism şi Protestantism. Interpretarea acestor izvoare dogmatice romano-catolice şi protestante este una din cele mai dificile sarcini ale Istoriei Dogmelor deoarece părerile teologilor sunt de multe ori divergente ceea ce îngreuiază surprinderea sensului adevărat al izvoarelor. Deşi bibliografia bogată, care se referă la Protestantismul şi la Romano-Catolicismul din secolele XVI-XX, cuprinde nenumărate lucrări, am preferat folosirea unor tratate şi manuale de Istoria Dogmelor deoarece celelalte lucrări tratează teologia romano-catolică şi protestantă din alte perspective decât Istoria Dogmelor şi nu se încadrează astfel în structura unei lucrări de Istoria Dogmelor. În ceea ce priveşte prezentarea Istoriei Dogmelor în Biserica Romano-Catolică, am folosit cele mai importante izvoare şi mă refer aici la lucrarea lui G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Les Conciles Oecuméniques, Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* (Les Editions du Cerf, Paris, 1994) şi desigur izvoarele romano-catolice stabilite de H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* (33. Auflage, Freiburg im Breisgau, 1965). De asemenea, am folosit izvoarele şi documentele Bisericii Romano-Catolice editate de teologii Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in de Urkunden der Lehrverkündigung,* (8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Frierich Pustet, Regensburg, 1971). Pentru interpretarea izvoarelor catolice am recurs la afirmaţiile

teologilor romano-catolici sau la părerile unor teologi protestanţi. Am considerat că o critică dogmatică a izvoarelor romano-catolice şi protestante indicate în această lucrare depăşeşte scopul Istoriei Dogmelor şi nu serveşte unui dialog teologic. O expunere comparativă a teologiei ortodoxe, romano-catolice şi protestante poate fi găsită în manualele de Teologie Simbolică. În prezenta lucrare de Istoria Dogmelor, Vol. IV. *Istoria Dogmelor în epoca modernă,* urmând manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor scrise de teologii romano-catolici şi protestanţi am evitat, într-o anumită măsură, o critică a învăţăturii romano-catolice şi protestante pentru a respecta structura adevărată a Istoriei Dogmelor şi dialogul ecumenic. De altfel, pentru cititorul avizat deosebirile doctrinare sunt evidente şi nu se impune prezentarea lor în Istoria Dogmelor, deoarece deosebirile dintre confesiunile creştine constituie obiect de cercetare pentru Teologia Simbolică. În acelaşi timp o critică a punctelor de vedere catolice şi protestante a fost numai sugerată pentru că această critică se încadrează în sarcinile unei Teologii Simbolice, care urmăreşte o expunere comparativă a învăţăturii celor trei mari confesiuni creştine.

În ceea ce priveşte împărţirea Istoriei Dogmelor în perioada de la încheierea Conciliului de la Trident (1563) până în secolul al XX-lea, am urmat manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor ale lui Adolf von Harnack şi Wolf-Dieter Hauschild.

Cititorul poate să observe că unele părţi ale lucrării sunt mai condensate decât alte secţiuni. Am gândit în acest fel să vin în întâmpinarea cititorului obişnuit ca şi a studentului specialist, fără să renunţ la claritatea şi exactitatea necesare unei astfel de lucrări. Într-o anumită măsură, mi-am permis mai multă libertate în aprecierea critică a poziţiilor analizate, dar am căutat în acelaşi timp

să redau exact pozițiile romano-catolice și protestante descrise în această lucrare. În elaborarea acestei Istorii a Dogmelor din epoca modernă, am folosit izvoarele și literatura teologică de specialitate pe care le-am indicat în notele bibliografice și în bibliografia de la sfârșitul lucrării. Dacă unele izvoare și lucrări de specialitate sunt citate sau indicate mai mult aceasta se explică prin specificul acestei Istorii a Dogmelor și prin perspectiva abordării acestei lucrări, care urmărește să exprime fidel izvoarele și structura Istoriei Dogmelor. În descrierea acestei Istorii a Dogmelor, am urmat foarte mult izvoarele, dar în același timp am fost nevoit să mă refer la literatura teologică vastă în domeniul Istoriei Dogmelor pentru a face o expunere veridică a învățăturii despre dogme în Romano-Catolicism și Protestantism. Am redat uneori extrase mai lungi din izvoarele catolice și protestante pentru a nu fragmenta doctrinele respective. De asemenea, unele referiri la literatura teologică romano-catolică și protestantă sunt uneori mai extinse pentru a reda cu fidelitate gândirea teologilor catolici și protestanți în legătură cu temele respective. Izvoarele citate și referirile la literatura teologică de specialitate au fost prelucrate și sistematizate pentru expunerea istorică a dogmelor. În acest sens, am urmat metoda folosită de teologii romano-catolici și protestanți care au scris lucrări de Istoria Dogmelor. Fără acest fel de investigație a izvoarelor și a literaturii teologice de specialitate, după părerea unanimă a teologilor romano-catolici și protestanți, nu este posibilă o descriere a Istoriei Dogmelor. Desigur, bibliografia necesară scrierii unei Istorii a Dogmelor cuprinde multe lucrări mai vechi, pe care le-am trecut cu vederea deoarece lucrările din ultimele decenii ale secolului al XX-lea cuprind rezultatele tratatelor și manualelor din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea. Cercetarea

acestei vaste bibliografii implică multe dificultăți, care au fost doar sesizate aici. Înaintea oricărei critici aduse unei lucrări de Istoria Dogmelor se impune cercetarea îndelungată a tratatelor şi manualelor de Istoria Dogmelor scrise de teologii catolici şi protestanţi. Fără această cercetare, orice critică este diletantă şi tendenţioasă.

Pentru un teolog ortodox, elaborarea unei lucrări care să trateze Istoria Dogmelor în Romano-Catolicism şi Protestantism după izvoarele oficiale ale Bisericii Romano-Catolice şi ale Bisericilor Protestante este o sarcină extrem de dificilă, care impune o cercetare îndelungată a izvoarelor şi lieraturii teologice de specialitate. Această lucrare este numai o încercare de expunere a Istoriei Dogmelor în Protestantism şi Romano-Catolicism. Expunerea istorică a dogmelor aparţine disciplinei teologice Istoria Dogmelor. Mai multe capitole din Volumele I şi IV, au fost ţinute sub formă de prelegeri, într-o formă mai didactică, în cadrul cursului opţional de Istoria Dogmelor la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universităţii din Bucureşti. De asemenea, am ţinut unele prelegeri de Istoria Dogmelor, pe lângă cursul meu de Teologie Dogmatică şi Simbolică de la Master. Volumul IV al acestei Istorii a Dogmelor, care se ocupă cu Istoria Dogmelor în epoca modernă constituie rezultatul unei cercetări îndelungate începând din 1976 până în prezent.

În încheiere, vreau să mulţumesc soţiei mele Emilia Sandu, care m-a sprijinit în munca mea pentru elaborarea acestei lucrări şi mi-a procurat din străinătate manualele şi tratatele recente de Istoria Dogmelor.

Bucureşti, 31 decembrie 2004

Pr. Prof. Dr. Ştefan N. Sandu

PARTEA A PATRA A ISTORIEI DOGMELOR

ISTORIA DOGMELOR ÎN EPOCA MODERNĂ

PARTEA ÎNTÂIA

ISTORIA DOGMELOR ÎN ROMANO-CATOLICISM DIN SECOLUL AL XVI-LEA PÂNĂ ÎN SECOLUL AL XVII-LEA

CAPITOLUL I

ISTORIA TEOLOGIEI ROMANO-CATOLICE ÎN EPOCA MODERNĂ[1]

În cadrul Istoriei Dogmelor, interpretarea catolică folosește o noțiune a dogmei luată într-un sens larg: „Descriind dezvoltarea dogmelor... trebuie să înțelegem...

---

[1] Pentru această perioadă a se vedea: Dr. Adolph Harnack, History *of Dogma*. Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971; Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La reforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994; Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997; Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2.Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 289-423; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

termenul de dogmă nu în sensul strict în care el desemnează o învăţătură revelată, definită de Biserică, ci într-un sens mai larg... El desemnează în acest sens mai larg, ansamblul propovăduirii învăţăturii creştine şi în special catolică, aşa cum ea rezultă din anumite formulări provenite din hotărârile conciliare şi din definiţiile pontificale, sau cum se remarcă din propovăduirea obişnuită a credinţei"[2].

Lucrarea lui M. Schmaus, J. R. Geiselmann şi H. Rahner, *Handbuch der Dogmengeschichte,* (Freiburg, Basel, Wien, 1951-1990), Band I-IV a apărut după 1951, într-o ordine tematică mai degrabă decât în ordine cronologică[3].

Concepţia mai nouă despre dezvoltarea dogmelor a fost inspirată de cercetarea specială a lui Karl Rahner, dar nu a apărut nici o prezentare generală. Teologia catolică procedează, ca şi Teologia evanghelică, deşi din alte motive, să cultive Istoria Dogmelor ca o disciplină independentă[4].

Istoria Teologiei care ne introduce în Istoria Dogmelor din timpurile moderne este aceea care, pe de o parte, pregăteşte hotărârile dogmatice ale Bisericii, iar pe de altă parte, explică, dezvoltă şi precizează aceste hotărâri. Un

---

[2] M. Schmaus, J. R. Geiselmann, H. Rahner (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte,* Band IV, 3, Freiburg, 1951, p. IX; Wolf-Dieter Hauschild, *Dogmengeschichtsschreiburg,* în „Teologische Realenzyklopädie", Band IX, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1982, p. 120-121.

[3] Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Church. Combined Edition of The Fathers of the Greek Church and The Fathers of the Latin Church,* Hendrickson Publishers, Inc., Massachusetts, 2000, p. 319.

[4] Wolf-Dieter Hauschild, *Dogmengeschichtsschreiburg,* în „Teologische Realenzyklopädie", Band IX, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1982, p. 121.

schimb reciproc de raporturi uneşte formarea dogmelor şi teologia, care reprezintă factorul uman în exprimarea şi dezvoltarea dogmelor. Deşi, în esenţa sa, fondul Teologiei Dogmatice a fost revelat de Dumnezeu şi ar fi prin urmare imuabil, totuşi forma sa exterioară şi metoda sa de expunere diferă după exigenţele şi particularităţile fiecărei epoci[5]. Acestea impun teologiei timpurilor moderne în mod special un rol triplu: ea trebuie mai întâi să răspundă mai mult exigenţelor Umanismului şi Renaşterii, adică să satisfacă exigenţele ştiinţei şi vieţii intelectuale reînnoite, şi în acelaşi timp, faţă de Protestantism, ea trebuie să justifice şi să aprofundeze învăţătura despre izvoarele credinţei, despre păcat şi despre justificare, despre Biserică şi despre sacramente. De la mijlocul secolului al XVIII-lea, ea trebuie, în prezenţa necredinţei crescute, să apere adevărurile de credinţă contra tuturor atacurilor, în timp ce ea trebuie să înveţe şi să explice aceste adevăruri[6].

Primelor două exigenţe, teologia timpurilor moderne, mai ales în Spania, s-a străduit să răspundă în mod deplin. De asemenea, pentru Istoria Dogmelor din timpurile moderne, teologii spanioli până la mijlocul secolului al XVII-lea s-au ocupat în primul rând şi ei au avut la Conciliul de la Trident o preponderenţă foarte marcată cu Lainez, Melchior Cano, Soto, Carranza, Salmeron şi alţii[7].

Dezvoltarea mişcării teologice de la sfârşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea, a fost pregătită şi fixată în adevăratul său caracter de trei circumstanţe principale: invenţia imprimeriei, renaşterea studiilor

---

[5] Docteur Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Paris, 1904, p. 24.
[6] Docteur Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Paris, 1904, p. 24-25.
[7] Docteur Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Paris, 1904, p. 25

clasice şi lupta radicală, pe care Reformatorii o întreprind împotriva trecutului istoric al Bisericii[8]. Aceste circumstanţe provocând şi necesitând un studiu mai atent şi mai fecund din partea teologiei biblice şi istorice, pregătesc calea într-o manieră mai largă pentru a trata teologia speculativă[9]. Începând din secolul al XVI-lea, această nouă dezvoltare a teologiei, ca şi aceea din secolul al XIII-lea, a fost reprezentată mai ales de Universităţile din Salamanca, Alcala şi Coimbra, având ca principali teologi pe cei doi Soto şi Vega, care prin lucrările lor la Conciliul de la Trident, ca şi prin învăţătura lor în alte ţări, Maldonat la Paris, Tolet în Italia, Grigore de Valencia în Germania, reînvie şi întreţin viaţa ştiinţifică[10].

Printre cele mai vechi corporaţii religioase, moştenitoare ale teologiei secolului al XVI-lea, care au fost însufleţite de o nouă vigoare, cea mai importantă contribuţie a revenit Ordinului iezuiţilor, care a produs opere grandioase în toate domeniile teologiei, mai ales în exegeză şi istorie, sub formă eclectică sau mai liberă, corespunzând nevoilor şi progreselor timpului, să avanseze teologia speculativă a Evului Mediu[11]. În Biserica Romano-Catolică a continuat în timpul secolului al XVI-lea şi în mare parte din secolul al XVII-lea, dezvoltarea teologiei scolastice, deşi sub circumstanţe noi. În această perioadă nu a mai fost

---

[8] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Herder & Co. G. m.b. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 144.

[9] Dr. M. J. Scheeben, *La Dogmatique.* Traduction de l'Abbé P. Belet, I, Paris, 1877, p. 691.

[10] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 144, 145.

[11] Dr. M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* I, p. 692.
Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 146.

Universitatea din Paris, ci alte Universităţi ale noilor curente, care au devenit centre principale pentru învăţământul teologic, de exemplu Salamanca în Spania şi Coimbra în Portugalia. Un factor important a fost instituirea de noi ordine, ordinul iezuiţilor şi ordinul carmeliţilor reformaţi[12].

Chiar dacă hotărârile Conciliului de la Trident au însemnat faptul că multe probleme au fost mai degrabă disimulate decât rezolvate, timpul de după Conciliu se poate desemna ca o perioadă de renaştere. Prin aceasta, una din ţările care nu a fost atinsă aproape deloc de Reformă, adică Spania a ocupat o poziţie tot mai dominantă. În elanul său teologic, Universităţile din Salamanca, Alcala şi Coimbra au fost conducătoare. Deja la Conciliul de la Trident teologii spanioli au jucat un rol important, de exemplu Dominicus Soto (1494-1560) şi Andre Vega (1498-1560). Teologii spanioli au fost de asemenea activi în Universităţile din alte ţări, de exemplu Moldanus (1533-1583) în Paris, Francesco de Toledo (1532-1596) în Italia şi Gregorius de Valencia (1549-1603) în Germania. Acesta din urmă a fost mai târziu cel mai important teolog din această epocă[13]. Înainte de toate Ordinul dominicanilor, care la sfârşitul Evului Mediu s-a înnoit interior în nenumărate provincii prin aspiraţia spre reformă, a dus mai departe marea tradiţie teologică şi a avut o mare contribuţie la noua înflorire a Scolasticii în Spania. De asemenea, Ordinul franciscanilor a dat mari teologi, ca şi sfinţi[14]. Printre teologii ordinului

---

[12] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 260.

[13] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 92.

[14] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 146.

dominicanilor ocupă o poziţie avansată italianul Thomas de Vio Cajetanus (+1534). El a participat la discuţiile în jurul Reformei lui Luther, dar este cel mai cunoscut pentru Comentariul său la lucrarea lui Thoma de Aquino, *Summa theologiae* (ediţia Leonina, 1882). Teologia lui Thoma de Aquino în acest timp a fost pusă ca fundament pentru învăţământ. *Summa theologiae* a lui Thoma de Aquino a înlocuit Sentinţele lui Petru Lombard ca manual dogmatic. Şcoala dominicană din Salamanca a fost purtătoare a tradiţiei tomiste (Dominicus Soto, +1560 şi Melchior Cano, +1560, autor al lucrării *Loci theologici*, o învăţătură teologică principală, prima de acest fel)[15]. Prin reforma Sf. Tereza de Jesus şi a Sf. Ioan al Crucii a luat fiinţă Ordinul carmeliţilor, care nu numai a cultivat moştenirea mistică, ci şi în mod special în Spania s-a întrecut cu Ordinul dominicanilor în dezvoltarea şi aprecierea teologiei tomiste. O deosebită contribuţie la această renaştere a teologiei scolastice a revenit Ordinului iezuiţilor (Societăţii lui Iisus), care după principiul său chibzuit *Ratio studiorum* în toate domeniile teologiei, dar mai ales în teologia exegetică şi istorică a căutat să cultive teologia speculativă a Evului Mediu într-un mod mai liber şi într-o formă corespunzătoare dezvoltări timpului[16]. Universitatea din Louvain, a devenit un nou centru teologic, în timp ce Universitatea din Paris nu a mai putut să fie la înălţimea importanţei sale vechi. În timp ce ordinele mai vechi, de asemenea ordinul cerşetorilor, au luptat cu problemele de circumstanţă, ordinul iezuiţilor, *Societas Jesu*, s-a dezvoltat într-o mare putere în teologie. Acesta a devenit foarte important, printre altele, pentru că a înlocuit

---

[15] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 261.

[16] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 146.

Sentințele lui Petrus Lombardus cu *Summa theologiae* a lui Thoma de Aquino, ca lucrare principală pentru învățământ și cercetare. La Conciliul de la Trident, *Summa theologiae* s-a desemnat ca expresia adecvată în mod deosebit pentru învățătura Bisericii alături de Biblie și *Corpus iuris canonici*[17].

În teologia timpului mai nou se disting următoarele epoci și puncte istorice caracteristice: I. Timpul de pregătire până la sfârșitul Conciliului de la Trident; II. Timpul înfloririi Scolasticii mai noi până la 1660; III. Teologia mistică a secolelor XVI și XVII; V. Morala cazuistă și dreptul bisericesc; VI. Timpul decăderii Scolasticii de la 1660 până la 1760; VII. Teologia epocii Iluminismului de la 1760 până la 1830; VIII. Teologia din timpul restaurării până în prezent. Teologia epocii Iluminismului și a secolului al XIX-lea sunt tratate într-un capitol separat[18].

1. Perioada pregătitoare dintre anii 1500-1570

Perioada pregătitoare din 1500 până la 1570 cuprinde puține opere adevărate și îmbrățișează întregul domeniu al teologiei, dar ea desfășoară, sub formă de monografii și

---

[17] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 92.

[18] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 147. M. J. Scheeben afirmă că în această nouă epocă se pot distinge cinci perioade: o perioadă de pregătire, care se întinde până la sfârșitul Conciliului de la Trident; o perioadă de strălucire, după Conciliul de la Trident până la 1660; o perioadă de stagnare, care se termină în 1770. La acestei trei epoci, care corespund cu cele din perioada patristică și a Evului Mediu, se atașează a patra, o epocă de decadență profundă, care se întinde de la 1760 până la 1830; apoi a cincea perioadă, care cuprinde epoca restaurării după 1830 până în zilele noastre (Dr. M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, I, Paris, 1877, p. 692-693).

scrieri de controversă, o activitate puternică şi bine stabilită, o mare aptitudine de a domina timpurile noi care se anunţă, după cum o mărturisesc elocvent decretele Conciliului de la Trident şi Catehismul Roman[19]. În afară de aceasta şcoala teologică tomistă din Salamanca în colaborare cu tomiştii italieni este de o importanţă fundamentală[20]. Numeroasele controverse din această perioadă sunt cunoscute şi este uşor să ne informăm asupra scrierilor lor, mai ales cu ajutorul lucrării *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*[21]. În Germania, Johannes Eck (Joh. Maier, profesor în Ingolstadt, +1543), a fost cel mai important adversar al lui Luther. El a scris în afară de cărţi filozofice pentru învăţământ, printre altele scrierile *Chrysopassus* (despre har şi predestinaţie, 1514), *De Primatu Petri adeversus Ludderum libri III* (1521), *Enchiridion locorum communium adversus Lutteranos* (1525), *De sacrificio Missae libri II* şi a pregătit o traducere germană a Bibliei[22]. Scrierile teologilor din perioada controversei se referă la învăţătura despre Biserică, despre izvoarele şi regulile credinţei, despre har, despre îndreptare şi Taine şi în special despre Euharistie. Ele dezvăluie multă erudiţie pozitivă[23].

---

[19] M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* I, p. 693.
[20] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 147.
[21] M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* I, p. 693.
[22] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 147.
[23] M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* I, p. 693-694. Monografiile următoare sunt de o mare şi durtabilă importanţă pentru dezvoltarea viitoare a teologiei: M. Cano, *De locis theologicis*; Sanders, *De monarchia visibili Ecclesiae*; Dom. Soto, *De natura et gratia*; Andr. Vega, *De justificatione libri V,* două opere consacrate să explice secţiunea VI a Conciliului de la Trident, în care cei doi autori au jucat un rol preponderent. Apoi Petru Canisius, *De beata Maria virgine* (o

Conciliul de la Trident a formulat învăţătura Bisericii Romano-Catolice pe baza moştenirii dogmatice a Scolasticii şi a constituit începutul unei epoci înfloritoare în Istoria Dogmelor în Biserica Catolică.

Conciliul bisericesc de la Trident a fost introducerea într-o perioadă înfloritoare de-a lungul unui secol pentru teologia scolastică. Un nou element l-a constituit filozofia cu pretenţiile ei la o revenire la izvoarele vechi. Un studiu reînnoit al lui Aristotel şi altor filosofi antici a devenit o urmare a acestui program. De altfel, ordinele vechi au urmat tradiţiile lor teologice. Teologia tomistă a avut cea mai mare influenţă. Scotismul a supravieţuit în mod principal în cadrul Şcolii franciscane. Noul ordin al iezuiţilor a fost electic în caracterul său. Acesta a fost cel mai deschis pentru noua filozofie. Controverse îndelungate au avut loc între tomişti şi iezuiţi[24].

Cu toată decizia principială, relaţia ordinului iezuiţilor cu Thoma de Aquino a fost discordantă. Disputa privind

---

teologie completă despre Sfânta Fecioară), marele său Catehism sau *Summa doctrinae christianae,* care datorită numeroaselor extrase din Sfânta Scriptură şi din Sfinţii Părinţi, poate fi considerată ca un gen de carte de Sentinţe adaptată la nevoile epocii (M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* I, p. 694; Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 150-151). Dintre operele sistematice din acest timp trebuie indicate, în afară de comentarii la sentinţe ale profesorului de teologie şi mai târziu papă german, Adrian VI (+1523), lucrarea *Institutiones ad naturalem et christianam philosophiam* a dominicanului Johannes Viguerius (+1550) şi lucrarea *Theologicarum institutionum compendium* a cardinalului Klemens Dolera (+1568), dintre care prima, adesea retipărită şi mult folosită, caută să dea o expunere rezumativă a teologiei speculative (Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 151; M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* I, p. 694)

[24] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 263.

învățătura despre har care a apărut imediat este un semn al acesteia. Nu este posibil să descriem aici în detaliu teologia catolică bogată în idei și cu multe aspecte din timpul perioadei posttridentine, ci noi trebuie să ne limităm la trăsăturile principale[25].

2. Istoria teologiei scolastice mai noi de la Conciliul Trident până la 1660

Apogeul teologiei scolastice mai noi cuprinde perioada dintre anii 1570 și 1660. După încheierea Conciliului de la Trident începe perioada cu adevărat înfloritoare a acestei epoci. Ea a fost determinată de discuțiile și de decretele acestui Conciliului. Această perioadă, prin bogăția și varietatea operelor ei, este unică în Istoria Bisericii[26]. După conținutul și forma lor, lucrările teologice propriu zise se împart în cinci clase principale: lucrări exegetice, polemice, scolastice, mistice și patristice[27]. Totuși, aceste cinci clase încalcă adesea drepturile unora asupra celorlalte, căci ceea ce constituie măreția acestei epoci, este faptul că toate disciplinele teologiei sunt cultivate simultan ca un singur corp al învățăturii. Exegeza nu se mărginește la critică și filologie, ci ea exploatează de asemenea cuceririle Scolasticii și Patristicii, pentru a aprofunda mai mult și a consolida învățătura catolică, căci în unirea culturii scolastice cu soliditatea cunoștințelor în

---

[25] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 92.

[26] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*. Tome I, Paris, 1877, p. 694.

[27] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 154-155.

exegeză şi în istorie marii polemişti inspirau puterea care le distingea[28].

În domeniul Dogmaticii, cei mai remarcabili sunt, după Salmeron: Pereyra şi Bonfrere, despre Geneză; Lud. Da Ponte, despre Cântarea Cântărilor; Lorin, despre Cartea Înţelepciunii; Maldonat, Contzen şi Bonfrere, despre Evanghelii; Ribera şi Toletus, despre Sf. Ioan; Sanctius, Bonfrere şi Lorin, despre Faptele Apostolilor; Vasquez,

---

[28] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, I, p. 695; Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1877, p. 155. Cei mai buni dintre teologii scolastici nu se limitau la speculaţie, ci ei îmbinau deprinderile meditative ale Evului Mediu cu studii serioase ale Sfintei Scripturi şi ale Sfinţilor Părinţi şi la rândul lor, cei mai eminenţi teologi patristici se serveau de Scolastică, ca de un îndreptar pentru a înţelege mai bine pe Sfinţii Părinţi. Cei mai mulţi teologi, în sfârşit, desfăşurau o activitate egală în toate aceste domenii sau în mai multe deodată (M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, I, p. 695; Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 155). Exegeza ia de la început o dezvoltare în mod deosebit în Spania şi la iezuiţi. Decretele Conciliului de la Trident despre canonul şi inspiraţia Sfintei Scripturi, interpretarea Conciliului, pentru că textul autentic al Vulgatei, adică în lucrurile credinţei este demonstrat puternic (ediţia oficială a Vulgatei, (1590), ca şi hotărârile Conciliului asupra cerinţei studiului Sfintei Scripturi au fost pentru exegeză şi ştiinţele biblice de o importanţă normativă şi au inaugurat *saeculum aureum exegeseos catholicae* (M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 155).
O serie de interpretări excepţionale ale Sfintei Scripturi întâlnim în timpul teologilor controversei. Lista marilor exegeţi se deschide cu Alphons Salmeron (+1586), profesor în Ingolstadt şi teolog al Conciliului de la Trident, cu lucrările sale enorme asupra Noului Testament (15 volume). Acestea nu sunt deloc comentarii curente, ci o prelucrare ordonată a cărţilor Noului Testament şi cuprind ceea ce numim astăzi teologie biblică, chiar dacă ele sunt recunoscute şi folosite în această privinţă (M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 156-157).

Justinianus, Serarius, Estius, despre Epistolele Sf. Ap. Pavel; Justinianus, Serarius şi Lorin, despre Epistolele soborniceşti; Toletus, despre Epistola către Romani[29].

Cardinalul Bellarmin, S.J, (+1621), în marea sa operă *Disputationes de rebus fidei hoc tempore controversis*, discută principalele probleme dezbătute în timpul său sub trei grupe principale: 1. Despre Cuvântul lui Dumnezeu (Scriptura şi Tradiţia), despre Iisus Hristos (Cuvântul personal şi întrupat) şi despre Biserică (templu şi organ al Cuvântului lui Dumnezeu); 2. Despre har şi liberul arbitru, despre păcat şi îndreptare; 3. Tainele: această parte îmbrăţişează, într-o ordine, care răspunde perfect scopului, aproape tot domeniul Dogmaticii[30]. Adversarii înşişi ai acestei opere recunosc vasta sa erudiţie, claritatea sa, varietatea sa şi perfecţiunea sa. El a rămas mult timp pivotul controversei dintre catolici şi protestanţi. Cardinalul Bellarmin, care înainte de ridicarea sa în treapta de cardinal (1599) ca profesor la Louvain şi la Collegium Romanum cu cel mai mare succes a publicat, în afară de monumentala sa operă principală cărţi ascetice şi înainte de toate cartea mult combătută *De potestate Summi Pontificis in rebus temporibus*, în care el învaţă despre

---

[29] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 157-158. Polemica şi controversa în timpul acestei perioade, în împotrivirea a ceea ce s-a făcut în cea precedentă, au fost cultivate sistematic şi în stil mare. Ca şi exegeza, ele au fost dezvoltate într-un aşa de înalt grad de perfecţiune încât mai târziu nu va mai rămâne nimic de făcut decât lucrări de detaliu. Principalii săi reprezentanţi, dintre care majoritatea se desemnează în acelaşi timp prin mari cunoscători speculativi, sunt: Robert Bellarmin, Gregor von Valencia, Thomas Stapleton şi David du Perron, la care trebuie să se adauge, în Germania, Tanner şi Gretser, Serarius şi fraţii Walenburch (Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 158).

[30] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, I, p. 696-697.

puterea indirectă a Papei[31]. Gregor de Valencia, S. J. (spaniol, activ în Dillingen şi Ingolstadt, +1603), scrie contra Reformatorilor o suită de monografii clasice, reunite mai târziu într-un volum mare. Cele mai importante sunt *Analysis fidei* şi *De Trinitate.* Substanţa scrierilor polemice a fost condensată într-un mare comentariu asupra lucrării *Summa theologiae*[32].

La sfârşitul acestei perioade şi la începutul următoarei perioade nu se pot cita decât *Histoire des variations des Eglises protestants* a lui Jaques Benigne Bossuet (+1704) şi celebra sa lucrare *Exposition de la doctrine catholique sur les matières de la controverse,* precum şi diverse scrieri mai mici[33]. De asemenea se poate cita Noel Alexandre (+1724), care a în serat în marea sa Istorie bisericească mai multe disertaţii foarte savante, dogmatice şi polemice. Pentru controversa cu grecii, trebuie să se menţioneze doi greci, care au trăit la Roma, Petrus Acadius (+1640), *Libri VII de concordia Eccl. Orient. et occid. In septem sacramentorum administratione* şi mai ales Leon Allatius (+1669), *De Eccl. occid. et orient. perpetuo consensu* (cele două scrieri au tratat despre purgatoriu) şi Abraham Echellensis, *Eutychius vindicatus,* despre primat[34].

---

[31] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 158-159.

[32] M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* I, p. 697. Jansenştii Pierre Nicole (+1695) şi Antoine Arnold (+1694) au compus celebra operă *Perpetuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie.* Despre controversele lui François de Sales, noi nu avem decât scurte, dar foarte frumoase schiţe (M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 160).

[33] M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* I, p. 698-699.

[34] M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* I, p. 699.

3. Istoria teologiei scolastice sistematice (1570-1660)

Teologia scolastică sau speculativă şi sistematică, au luat de asemenea, cu teologia exegetică şi polemică, la care ele s-au raliat strâns, un elan prodigios, în aşa fel că această epocă, deşi inferioară, cel puţin în primele timpuri, secolului al XIII, pentru prospeţimea şi originalitatea, calmul şi măsura, o depăşeşte prin varietate şi universalitate, printr-o mai mare întrebuinţare a bogăţiilor Scripturii şi Tradiţiei vechi[35]. Când Pius V (1567) l-a ridicat pe Thoma de Aquino şi Sixtus V (1587) l-a înălţat pe Bonaventura la demnitatea de doctori ai Bisericii, în calitatea lor de prinţi ai Scolasticii, când ei publicau o ediţie completă a operelor lor, Biserica a dat impulsul dezvoltării noi şi a trasat direcţia sa[36].

Multitudinea lucrărilor, infinita varietate a tendinţelor, procedeelor tehnice şi modurilor de expunere, nu permit deloc schiţarea unui tablou complet al acestei mişcări. Teologii, în general, precum şi majoritatea ordinelor religioase vechi şi noi, majoritatea tuturor universităţilor din toate ţările s-au ataşat mai mult sau mai puţin de Thoma de Aquino, în timp ce scotismul a rămas închis în ordinul franciscanilor, din care mai ales capucinii, s-au întors spre Thoma de Aquino şi Bonaventura[37]. Direcţia eclectică mai liberă urmată de iezuiţi, în ciuda respectului lor pentru Thoma de Aquino, va provoca curând în vechea şcoală tomistă o reacţie energică, care va da naştere la controverse plicticoase. Deoarece ordinele religioase erau încă principalele organe ale teologiei, teologii din acest timp se pot grupa în jurul şcolilor formate de marile ordine

---

[35] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*. Tome I, Paris, 1877, p. 699.
[36] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 161.
[37] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, I, p. 699-700.

religioase[38]. Aici trebuie să enumerăm şcoala strict tomistă, şcoala franciscană, şcoala iezuiţilor, teologia mistică şi teologia patristică istorică.

Şcoala strict tomistă a fost reprezentată mai ales de dominicani. Proveniţi din şcoala din Salamanca, fondată de Franz de Vitoria, în fruntea lor se află, spaniolii Dominique Banez (+1604) şi Bartholomaeus Medina (+1581), ambii demni discipoli ai lui Dom. Soto şi M. Cano şi care se remarcă printr-o legătură fericită, spirituală şi plină de pecetea tratării pozitive şi speculative[39]. Deoarece Banez a explicat numai *Prima* şi *Secunda Secundae* din lucrarea *Summa theologiae* a lui Thoma de Aquino şi Medina numai *Prima Secundae* şi *Tertia*, scrierile lor se completează reciproc şi constituie un singur tot, care se poate desemna ca modelul clasic al teologiei tomiste[40].

Dominicanii au fost sprijiniţi de carmeliţii Sf. Tereza[41].

---

[38] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 162.
[39] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 162.
[40] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 162. Lui Banez se ataşează în mod deosebit, prin monografii speciale asupra învăţăturii despre har, Didakus Alvårez (+1635, *De auxiliis divinae gratiae*), Thomas de Lemos (+1629, *Panoplia divinae gratiae*) şi Petrus de Ledesma (+1616, *Tractatus de auxiliis divinae gratiae*) (Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 162; M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 700).
[41] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 700-701; Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 164. Celebra lor lucrare *Cursus salmanticensis in Summam S. Thomae*, 15 volume, este cea mai grandioasă şi cea mai completă operă a şcolii tomiste. Printre carmeliţi domină spaniolul Raymond Lumbier (+1624, *Theologia dogmatica*) şi Francezul Leon de Saint-Jean (+1671) şi mai

Capucinii şi alte ramuri sever reformate ale franciscanilor, printr-o înţelegere corectă a spiritului primar al ordinului lor, au revenit, fără să se preocupe de Duns Scotus, la teologia clasică din secolul al XIII-lea, fie la Thoma de Aquino, ca Louis Caspensis (spaniol, către 1640, *Cursus theol. Secundum ordinem D. Thomae*), fie mai ales la Bonaventura, în mod deosebit spaniolul Petru Trigosus (+1593), care a început o lucrare *Summa theologiae ad mentem S. Bonav.*, dar care nu a mers decât până la învăţătura despre Dumnezeu[42].

Şcoala iezuiţilor, combinând în maniera sa diversele elemente ale teologiei exegetice şi istorice, le va folosi la cultura Scolasticii, dar, după cum am remarcat, totul ataşându-se strâns de Thoma de Aquino, ea înclină către un eclectism şi se foloseşte de cercetările şi resursele contemporane. De asemenea, aici găsim o revistă critică a tuturor lucrărilor anterioare, dar cum ea prezenta o organizaţie mai puţin riguroasă, ea se dislocă către sfârşitul acestei epoci[43]. Se poate spune că sistemul său este în general un tomist conceput în mod larg, amestecat în parte cu elemente scotiste şi la mai mulţi, ca la Molina, cu elemente nominaliste, ceea ce îndepărtează pericolul stagnării[44]. Principalii fondatori ai acestei şcoli sunt: după Toletus, Gregor de Valencia, François Suarez, Gabriel Vasquez şi Didacus Ruiz da Montoya, patru spanioli dotaţi

---

ales Philippe de la Sainte-Trinite (+1671). Acesta din urmă a compus o operă clară şi variată sub titlul *Disputatio in Summa S. Thomae*, 4 volume, dar aceasta trebuie să fie în parte completată de lucrarea sa *Summa philosophiae* (M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 700-701; Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 164).

[42] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 702-703.

[43] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*. Tome I, Paris, 1877, p. 703.

[44] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*. Tome I, Paris, 1877, p. 703-704.

cu o perspicacitate şi o profunzime remarcabile, foarte versaţi în Exegeză şi Patrologie şi sub acest raport mult superiori majorităţii scolasticilor din celelalte şcoli[45]. Gregor de Valencia (+1603), restauratorul teologiei în Germania, profesor la Ingolstadt, a reunit în comentariile sale asupra Sumei teologice (*Commentarii theologici*, 4 volume, adesea retipărite), în modul cel mai fericit, teologia pozitivă şi teologia speculativă într-o expunere mai frumoasă şi bogată, la fel ca şi Bannez şi Medina[46]. Gregor de Valencia, care a adus o mare contribuţie la înnoirea Scolasticii germane în secolul al XVI-lea, a posedat o cunoaştere vastă a Scolasticii medievale şi a făcut o unire armonioasă a umanismului cu Scolastica spaniolă în Germania[47].

Iezuiţii în unanimitate au adoptat câteva puncte ale învăţăturii lui Molina şi luptele provocate de acesta formează o parte importantă a Istoriei Dogmelor în timpurile moderne[48]. Luis Molina, renumit prin formula pe care a dat-o *ştiinţei medii*, cauzează multe controverse, deşi în fond Molina nu a dat tonul învăţăturii dogmatice a iezuiţilor şi a fost mai mult moralist decât dogmatist[49]. În domeniul teologiei dogmatice, ordinul iezuiţilor a ajuns la o treaptă a gloriei în a doua şi a treia parte a secolului al XVII-lea, prin trei iezuiţi spanioli: Didacus Ruiz de Montoya (+1623), Martinez Ripalda (+1648) şi cardinalul

---

[45] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 168.
[46] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 168-169.
[47] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 169.
[48] J. Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Paris, 1904, p. 32.
[49] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 704-705.

de Lugo (+1660)[50]. Ruiz de Montoya, care a fost profesor la Cordoba şi Sevilla, a studiat cu o profunzime remarcabilă învăţătura despre atotştiinţa lui Dumnezeu, în cartea sa *De ideis, de veritate ac de vita Dei* şi a lăsat câteva comentarii asupra diverselor probleme ale lucrării *Summa theologiae* a lui Thoma de Aquino[51]. Jos. Martinez de Ripalda (+1648), este cunoscut mai ales prin lucrarea sa contra lui Bajus şi prin cele 12 cărţi ale sale *De ente supranaturali*, unde se găseşte pentru prima dată tratată sistematic şi cu o erudiţie uimitoare, întreaga învăţătură despre supranatural[52]. Cardinalul Joh. De Lugo (+1660, care nu trebuie să se confunde cu fratele său François, ale cărui opere dogmatice mai bune s-au pierdut până la comentariu din prima parte) este apreciat ca dogmatist atât prin perspicacitatea sa critică cât şi profunzimea şi cunoştinţele sale pozitive. Opera sa adesea citată, *De fide divina*, este cea mai importantă[53].

În domeniul Istoriei Sinoadelor au activat deschizătorii de drumuri iezuitul Philippe Labbé (+1667, *Sacros. Concilia ad regiam editionem exacta*) şi Jean Hardouin (+1729, *Conciliorum collectio regia maxima*) şi mai ales Giovanni Domenico Mansi (+1729 ca Arhiepisop de Lucca, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*[54]. În mod natural trebuie să se ţină seama nu numai de direcţiile şi personalităţile teologiei istorice mai noi. Aici urmează să fie luată în consideraţie în mod

---

[50] M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* Tome I, p. 705.

[51] J. Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes,* Paris, 1904, p. 33-34.

[52] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 170.

[53] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 170-171.

[54] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 187.

deosebit influenţa acesteia asupra Dogmaticii. Cea mai mare parte a lucrărilor referitoare la Dogmatică sunt în mod natural monografii de Istoria Dogmelor şi polemică despre unii Sfinţi Părinţi sau unele erezii[55]. Multe din marile opere au fost făcute în această direcţie şi este regretabil numai că după exemplul lui Bajus, mai mulţi dintre savanţii din domeniul istoriei, ca Jean Launoi (+1678), Louis Ellies du Pin (+1719), oratorii şi în parte benedictinii Sf. Mauriciu, s-au îndepărtat mult, nu numai de învăţătura tradiţională a şcolilor scolastice, care se acuzau de pelagianism, ci chiar de învăţătura Bisericii, pentru a se ataşa de jansenism sau de galicanism[56]. În special concepţia despre Fer. Augustin a lui Cornelius Jansenius (+1638, ca episcop de Ypern) a fost rezultatul unei întrebuinţări abuzive a celor mai bogate daruri ale Duhului Sfânt şi a unei erudiţii imense, care după Tertulian nu a fost depăşită nici înainte nici după el. Încercările au fost făcute pentru a trata întreaga Dogmatică din punct de vedere istoric şi patristic, mai ales de iezuitul Petavius şi de oratorul Thomassin în lucrarea lor *Dogmata theologica*, dar ei nu pot să termine lucrarea lor enormă[57]. Petavius este în general mai pozitiv, mai sobru şi mai

---

[55] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 190.

[56] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 708.

[57] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 191. Dionysius Petavius (+1652) nu a terminat decât cărţile *De Deo uno et trino*, *De creatione* şi *De incarnatione*, la care se adaugă o suită de tratate despre Har, Taine şi Biserică. Ludwig Thomassin (+1695) nu a lăsat decât tratatele *De Deo uno* şi *De incarnatione*, la care se ataşează, în opuscule, tratatele *De prolegomenis theologiae, De Trinitate* şi *De conciliis* (M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 191; M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 708).

corect în gândire şi expunere, Thomassin mai bogat în idei, are o anumită nuanţă exagerare în învăţătură şi stil, apoi ei se completează material şi formal. Dar celor doi le lipseşte în multe puncte precizia şi claritatea, care se găsesc la cei mai mulţi scolastici[58].

4. Perioada stagnării teologiei scolastice (1660-1760)

A treia perioadă, perioada stagnării se întinde de la 1660 la 1760. Aici se remarcă un semn strălucitor al perioadei precedente, care se poate caracteriza ca o prelungire a celei dinainte, dar aceasta este o perioadă de descompunere insesizabilă în care janseniştii şi cartezienii joacă un rol analog celui al pseudo-misticilor şi nominaliştilor de la sfârşitul secolului al XIII-lea[59]. În timp ce studiile patristice şi istorice au continuat să fie cultivate cu ardoare şi să se extindă, interesul şi înţelegerea teologiei sistematice şi speculative au slăbit din ce în ce mai mult. Cele mai bune tratate dogmatice din acest timp caută să unească într-o formă mai concisă elementul pozitiv, speculativ şi polemic şi de aici provine titlul obişnuit: *Theologia dogmatica scolastica et polemica*[60]. În faţa dezvoltărilor subtile şi interminabile ale mai multor teologi de la mijlocul şi din a doua jumătate a perioadei precedente, stringenţa, bogăţia unui mare număr din aceste lucrări fac o impresie binefăcătoare. Este regretabil că ele ar fi concepute într-un mod foarte

---

[58] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 191.
[59] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 709; Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 192.
[60] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 192.

mecanic şi că teologii germani au avut ideea fixă de a scrie manuale despre toate ramurile teologiei[61]. Dacă, plecând de la perioada din urmă, teologia pozitivă a fost cultivată în mod principal în Franţa, în timp ce spaniolii se consacrau unei speculaţii care devenea tot mai abstractă, Italia este, de acum înainte, aceea care va deveni principalul focar al acestor studii deoarece acolo exista o mulţime de teologi renumiţi, care s-au grupat în jurul Papei şi s-au unit pentru a combate Jansenismul şi Galicanismul, care subminau Franţa şi cuprindeau puţin câte puţin Germania[62]. Vechile şcoli subzistau în mare parte, dar ele nu mai aveau aceeaşi soliditate. La aceste şcoli trebuie să se adauge şcoala augustinienilor, formată în parte din augustinieni religioşi şi cultivaţi la Universitatea din Louvain. Această universitate se menţinea pe linia de mijloc între vechile şcoli şi jansenişti în ceea ce priveşte învăţătura Fer. Augustin[63].

5. Perioada de decădere a teologiei scolastice (1760-1830 sau 1840)

Principiile anticreştine, care s-au acumulat în mod gradat în perioada precedentă, Jansenismul, Galicanismul şi regalismul, au produs o mare tulburare în teologia catolică. Aliate cu filozofia din acest timp, prefăcută sub numele toleranţei, care se profesa atunci pentru ştiinţa raţionalistă şi erudiţia protestantă, aceste principii, după apariţia lui Febroniu, au acţionat mai ales în Germania[64]. Dogmatica a

---

[61] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 192.
[62] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 709-710.
[63] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 710.
[64] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 715. Lucrarea episcopului Joh. Nikolaus Hontheim (+1790), *De statu ecclesiae deque legitima potestate Romani Pontificis*, care după 1763 apare sub

Febroniu, au acţionat mai ales în Germania[64]. Dogmatica a fost disciplina, care a suferit cel mai mult, deoarece s-a stabilit o infinitate de noi discipline teologice, care figurau în planul de studii josefiste la un rang care lipsea Dogmatica de locul care i se cuvenea[65]. În principiu, Dogmatica a fost oficial transformată, mai ales în Austria, într-un fel de catalog de noţiuni pozitive, care excludeau orice dezvoltare ulterioară şi aceste noţiuni au fost împrumutate din izvoarele protestante şi janseniste. De acolo pleacă speculaţia şi se introduce în Dogmatică filozofia protestantă contemporană, mai ales aceea a lui Kant şi Schelling[66]..

În domeniul Dogmaticii avem din această epocă opere complete, care sunt în mod relativ mai bune, deşi partea dogmatică este foarte restrânsă, dacă se compară cu dezvoltările istorice sau cu „demonstraţia creştină şi catolică"[67]. Aici trebuie să se menţioneze cele mai importante şi cunoscute manuale de Dogmatică[68]. Singurul

---

[64] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 715. Lucrarea episcopului Joh. Nikolaus Hontheim (+1790), *De statu ecclesiae deque legitima potestate Romani Pontificis*, care după 1763 apare sub pseudonimul Justus Febroniu (de aici febronianismul) este un documen ştiinţifc şi un monument al acestei transplantări a Galicanismului în condiţiile bisericeşti germane (Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 208).

[65] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 176.

[66] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 716.

[67] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, Tome I, p. 716.

[68] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang derVäterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 214. Influenţat de Iluminism este Profesorul de Dogmatică de la Würzburg, Frânz Oberthür (+1831), care a publicat o lucrare *Theologia revelata*, o enciclopedie teologică şi metodologie, o antropologie biblică, o lucrare biblică-arheologică, *Idea biblica Ecclesiae Dei* şi are meritul editării operei Sfinţilor Părinţi greci şi latini (Dr. Martin Grabmann,

şi cu conştiinţa clară a scopului pe care îl urmărea, este *Institutiones theologiae* al lui Bruno Franz Liebermann (+1842). Această epocă se distinge prin speculaţii filozofice interminabile asupra metodologiei. Mai mulţi teologi dau liste de materii pentru sisteme teologice şi aruncă o privire de compătimire asupra Scolasticii, pe care o acuză de lipsă de metodă. Bineînţeles că nici unul dintre ei nu a văzut din opera lui Thoma de Aquino decât coperta[69]. Alţii ca Franz von Baader (+1841), Georg Hermes (+1831) şi Anton Günther (+1863), au încercat, cu o mare putere intelectuală, să pună în slujba Dogmaticii un procedeu filozofic sau speculativ mai profund, pentru a rezista filozofiei protestante contemporane. Dar ei s-au îndepărtat mult de dogmă. Ei au ignorat sau au dispreţuit învăţătura tradiţională[70].

---

[69] M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* Tome I, p. 717.
[70] M. J. Scheeben, *La Dogmatique,* Tome I, p. 717.

CAPITOLUL II

DOGMA SFINTEI TREIMI. CONTROVERSELE PRIVIND ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU

1. Învăţătura despre cunoaşterea şi preştiinţa lui Dumnezeu

În calitate de disciplină istorică şi sistematică, Istoria Dogmelor trebuie să expună faptele reale, progresul în domeniul său, conform adevărului şi după cursul lor obiectiv. Istoria Dogmelor trebuie să elaboreze un material care îi este furnizat, să-l explice sub toate aspectele sale în aşa fel încât să pună în lumină deplină diversele faze ale dezvoltării sale[71]. De aici provine faptul că Istoria Dogmelor în timpurile moderne nu va realiza în domeniul teodiceei sau al teologiei în sens restrâns, adică în domeniul învăţăturii despre existenţa şi atributele lui Dumnezeu, şi nici de altfel în domeniul hristologiei, un rezultat aşa de abundent ca în timpurile patristice sau în epoca Evului Mediu. Controversele religioase se derulează în mod principal în jurul învăţăturii despre har, despre Biserică, despre Taine, ca şi dezvoltările doctrinare şi rezultatele lor, adică hotărârile doctrinare ale Bisericii[72]. Alte probleme de teologie şi hristologie nu sunt supuse în mod obişnuit discuţiilor lungi decât în măsura în care ele se ataşează de primele. Când, în aceste timpuri, eroarea credinţei se transformă în mare parte în necredinţă şi după ce învăţăturile Bisericii au fost respinse şi întreaga Revelaţie supranaturală a lui Dumnezeu, atunci

---

[71] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Cie, Editeurs, Paris, 1904, p. 57.
[72] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Cie, Editeurs, Paris, 1904, p. 57.

adevărurile naturale ale Religiei nu au mai fost recunoscute sau cel puţin au fost tratate în duşmănie de filozofii care s-au ataşat panteismului sau deismului[73]. Acestea au fost adevărurile fundamentale ale întregi religii, adică acelea despre un Dumnezeu personal, despre atributele sale, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, care au fost de multe ori discutate în întâlnirea cu erorile timpului şi vor primi la Conciliul Vatican I o definiţie mai precisă. Dacă deci, pentru timpurile moderne, diversele părţi ale Istoriei Dogmelor care au primit, în perioadele precedente, o întindere aproape uniformă, nu mai pot să păstreze acelaşi raport, aceasta nu poate să ne determine să introducem în acest ultim volum o nouă împărţire a materiei[74].

Prima problemă a teodiceei care a provocat multe controverse în timpurile moderne este a aceea a cunoaşterii lui Dumnezeu, mai ales aceea a preştiinţei viitorului contingent, care a fost negată de socinieni şi aceea a cunoaşterii viitorului condiţionat. Aceasta din urmă a fost ridicată de Luis Molina (1535-1600), unul dintre cei mai mari teologi iezuiţi, celebru prin lucrarea sa *De justitia et jure* şi mai ales prin cartea sa *Concordia libri arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos I. p. d. Thomae articulos*, (Lisabona, 1588)[75]. Cartea lui Molina „Acordul liberului arbitru cu darul harului", publicată în 1588, a fost o lungă apologie a

---

[73] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Cie, Editeurs, Paris, 1904, p. 57-58.
[74] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Cie, Editeurs, Paris, 1904, p. 58.
[75] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Cie, Editeurs, Paris, 1904, p. 58.

libertății voinței înainte și după convertire și deci a rolului pozitiv al „harului ajutător". Dar magisteriul Bisericii, după ce o comisie pontificală a examinat problema timp de un deceniu, a lăsat deschisă o mare parte a problemei decretând în 1607 că nici una din părțile prezente nu trebuie să condamne pe cealaltă. Acest decret „dacă nu dădea molinismului dreptul de a fi citat în Biserică, îi conferea în orice caz privilegiilee unui invitat"[76]. Faptul că s-ar putea protesta și pe bună dreptate, împotriva diverselor teze din această operă, după cum vom vedea aici în măsura în care ele privesc harul, nu este mai puțin adevărat că el dă impuls controverselor care au adus progrese importante în teologie. Învățătura despre cunoașterea lui Dumnezeu a primit în special diverse explicații, deși există teologi care nu vor să recunoască aceasta[77].

Tendința pe care Molina o imprimă învățăturii despre har i-a fost impusă natural de erorile opuse care se răspândeau atunci. Contra erorilor Reformatorilor care contestau total libertatea omului din punct de vedere moral, el se interesa să o facă să fie scoasă în evidență din predestinația divină și din har. În această tendință la care se atașează Molina și aproape toți teologii iezuiți va avea importanță lupta contra Protestantismului. Prin aceasta a fost pusă în lumină cunoașterea lui Dumnezeu în problema viitorului condiționat[78].

Molina pleca de la „existența liberului arbitru și de la capacitatea omului de a face aceasta sau aceea. Dar omul

---

[76] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 373.

[77] J. Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Paris, 1904, p. 58-59.

[78] J. Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, p. 59.

nu poate să exerseze libertatea sa decât prin intermediul ajutorului divin. În afară de un ajutor general care aparţine ordinii creaţiei, Dumnezeu ajută omul printr-un har premergător al ordinii supranaturale. Acest ajutor nu este o „premoţiune" fizică, ci un ajutor simultan. Pentru a evita să cadă în semipelagianism, Molina făcea apel la *ştiinţa medie* a lui Dumnezeu, adică la ştiinţa celor viitoare... Această ştiinţă este infailibilă fără a avea vreun decret predeerminat. Predestinaţia unora şi reprobarea altora nu se explică printr-un decret divin, ci prin libera acţiune a creaturii"[79]. Molina a arătat că există contingenţă atât în lucrurile naturii cât şi în acelea ale harului. El revine la textul lui Thoma de Aquino pentru a discuta sursa acestei contingenţe, apoi el va arăta cum Dumnezeu cunoaşte viitorul contingent şi cum preştiinţa dumnezeiască se acordă, fie cu libertatea voinţei noastre, fie cu contingenţa lucrurilor[80]. Originea contingenţei tuturor creaturilor este în libertatea dumnezeiască. Originea îndepărtată a contingenţei efectelor este voinţa lui Dumnezeu, care a creat liberi îngerii şi oamenii şi a dotat animalele cu pofta sensibilă, în afară de libertate, dar baza sa apropiată şi nemijlocită este această libertate. În sfârşit, pentru efectele care se raportează la ordinea harului, originea apropiată şi nemijlocită a contingenţei lor este voinţa divină sau voinţa umană, după care ele emană din singura voinţă a lui Dumnezeu, ca de exemplu Întruparea sau dintr-o voinţă creată sprijinită de ajutorul special al lui Dumnezeu[81].

---

[79] V. Grossi et B. Sesboue, *Grâce et justification: du Concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, s.j, Philippe Lecrivain, s.j., Bernard Sesboue, s.j., *Histore des Dogmes. Tome II. L'homme et son salut,* Desclée, Paris, 1995, p. 360-361.

[80] E. Vansteenberghe, *Molinisme,* în „Dictionnaire de Théologie Catholique". Tome X, 2, Paris, 1928, col. 2116.

[81] Luis Molina, *Concordia,* Anvers, 1595, Q. XIV, a, 13, disp. XLVII, p. 274-280.

Thoma de Aquino admite că toate ființele care au fost, sunt și vor fi prezente în timp, sunt prezente la Dumnezeu din întreaga veșnicie și după existența lor proprie. Veșnicia este un mod al duratei indivizibile care conține în unitatea sa toată întinderea duratei și care corespunde deodată timpului în întregime și fiecăruia din părțile sale, după cum sufletul omenesc este în întregime în tot trupul și în fiecare din părțile sale. Aceasta este cel puțin interpretarea lui Cajetan, a lui Capreolus, a lui Sylvestru de Ferrare. Thoma de Aquino explică, prin această prezență în Dumnezeu după existența lor, cunoașterea divină a celor viitoare contingente și preștiința se acordă, după el, cu contingența, pentru că viitorul, prezent față de divin, nu este mai puțin contingent în raport cu cauzele sale[82]. Dar, Molina remarcă: 1. Dumnezeu cunoaște cele viitoare contingente care nu au fost niciodată și nu vor fi niciodată realizate, care nu există deci nici în veșnicie; 2. El se cunoaște natural pe Sine și El cunoaște tot ceea ce cuprinde cât se poate, deci înainte de orice determinare a voinței Sale, din știința Sa naturală, El știe că voința liberă a fiecărei creaturi va fi liberă în anumite circumstanțe, dacă El o creează; 3. El nu primește din lucruri cunoașterea pe care o are; existența lor, fie în timp, fie în veșnicie, nu este deci nimic în cunoașterea Sa sigură a ceea ce va fi și a ceea nu va fi; 4. Providența și predestinația presupun o preștiință sigură, anterioară existenței a ceea ce va fi[83]. Pentru toate aceste rațiuni, el admite că Dumnezeu nu cunoaște numai cu certitudine cele viitoare contingente, pentru că lucrurile există în afară de cauzele lor în veșnicie, ci că înainte de a fi realizat ceea

---

[82] E. Vansteenberghe, *Molinisme*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome X, 2, col. 2116-2117.

[83] E. Vansteenberghe, *Molinisme*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome X, 2, col. 2117.

ce va fi (înainte, după modul nostru de vorbire), El cunoaşte toate cele viitoare ca şi toate cauzele secundare care se vor realiza, liber şi nu, cu ajutorul său, dacă El a stabilit o astfel de ordine şi de circumstanţe. Deci, prin faptul că El a decis să creeze lumea după cum El a făcut-o, El a ştiut în Sine şi prin hotărârea Sa tot ceea ce va fi sau nu va fi realizat prin cauzele secundare[84]. Pe de altă parte: 1. pentru că ştiinţa lucrurilor pe care Dumnezeu o are nu depinde cu nimic de existenţa lor, este inutil să se gândească că lucrurile există în veşnicie înainte de a se succede în timp, ceea ce pare dificil de conciliat cu contingenţa şi libertatea; 2. pentru că cele viitoare contingente nu sunt în veşnicie decât prin existenţa pe care ar avea-o în timp, trebuie să se recunoască că ele sunt contingente în veşnicie, până ce ele vor fi realizate în timp. Veşnicia este în timp ceea ce este centrul în circumferinţă; dar linia timpului este neterminată, ea se opreşte în prezent şi raportul centrului cu partea care nu este trasată este contingentă; 3. dacă toate cele viitoare ar fi prezente la Dumnezeu după existenţa lor proprie, ar exista la El în acest moment o infinitate de lucruri realizate, ceea ce ar părea absurd şi contradictoriu. Aceste remarci permit să se afirme că prezenţa tuturor lucrurilor la Dumnezeu nu este suficientă nici să explice certitudinea preştiinţei celor viitoare contingente, nici să se concilieze contingenţa cu preştiinţa. În definitiv, ştiinţa pe care Dumnezeu o are a celor viitoare contingente nu este o ştiinţă a vederii, atâta timp cât ele nu există real în timp, ci numai o ştiinţă a simplei înţelepciuni[85]. După Molina, înainte de orice

---

[84] E. Vansteenberghe, *Molinisme*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome , 2, col. 2117.

[85] Luis Molina, *Concordia*, Q. XIV, a. 13, disp. XLIX, p. 286-296. Bonaventura afirmă că Dumnezeu cunoaşte cu certitudine cele viitoare contingente prin ideile sale despre toate lucrurile pe care le are în El,

determinare a voinţei Sale, Dumnezeu cunoaşte prin ideile Sale sau prin fiinţa Sa toate naturile contingente, nu numai ca posibile, ci chiar ca viitoare, deşi această ultimă cunoaştere ar fi condiţională, legată de faptul că ea este ipoteza creaţiei a unei ordini sau alteia a lucrurilor şi cauzelor, în anumite circumstanţe. Atunci survine determinarea voinţei Sale şi cunoaşterea Sa a celor viitoare devine absolută[86].

Din toate acestea urmează în mod clar că ştiinţa prin care Dumnezeu, înainte de a decide crearea unei fiinţe, prevede ceea ce ea va face în ipoteze în care va fi pusă într-o anumită ordine a lucrurilor, depinde de ceea ce va face în mod liber această fiinţă, în timp ce ştiinţa prin care Dumnezeu ştie în mod absolut ceea ce creatura liberă va face în realitate, este totdeauna liberă în Dumnezeu şi depinde de determinarea voluntară, prin care El a hotărât în mod liber să creeze o astfel de fiinţă liberă într-o anumită ordine a lucrurilor[87].

Cel mai influent şi original gânditor al perioadei de reînnoire a Scolasticii a fost Francisco de Suarez (1548-1617), care a predat la Roma, Salamanca şi Coimbra. El a unit tomismul cu nominalismu şi a fundamentat metafizica nouă ca sistem independent, prin care el a avut efect

---

opinie pe care Cajetan şi alţii au împrumutat-o de la Thoma de Aquino (E. Vansteenberghe, *Molinisme*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome X, 2, col. 2117).

[86] Luis Molina, *Concordia*, Q. XIV, a. 13, disp. L, p. 297-304; E. Vansteenberghe, *Molinisme*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome X, 2, col. 2118.

[87] E. Vansteenberghe, *Molinisme*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome X, 2, col. 2119.

asupra ortodoxiei protestante, asupra lui Decartes şi Leibniz (*Disputationes metaphisycae,* 1597)[88].

Suarez (mort în 1671, în vârstă de 70), poate cel mai mare teolog iezuit, onorat de mai mulţi papi cu titlul de *Doctor eximius* şi desemnat de Bossuet ca cel „în care se cuprinde întreaga şcoală modernă", este cel mai fecund dintre toţi scolasticii mai noi, şi în acelaşi timp s-a distins prin claritate, cugetare, profunzime şi prudenţă. Operele sale cuprind întreaga *Summa theologiae* a lui Thoma de Aquino. Operele cu adevărat clasice şi cele mai întinse sunt: *De legibus, De virtute theologica, De incarnatione şi De sacramentis* (până la Pocăinţă)[89].

„În ceea ce priveşte problema creaţiei, Francisco Suarez o tratează, pe de o parte, ca o problemă filozofică, căci el gândeşte că acest articol de credinţă este adevărul raţiunii, şi pe de altă parte, ca o problemă teologică, în tratatul *Despre facerea celor şase zile*. La începutul acestui studiu, Suarez presupune ceea ce el consideră ca principiile generale ale creaţiei: că aceasta a fost necesară, pentru că lumea exista, că ea este opera atotputerniciei lui Dumnezeu fără ceva presupus, cu alte cuvinte că ea a fost făcută *ex nihilo*, că fiinţa necreată este unică şi că din ea provin toate celelalte"[90]. Suarez face distincţia între crearea lucrurilor şi determinarea acestora de voinţa liberă a lui Dumnezeu. Bernard Sesboüé afirmă de asemenea că:

---

[88] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 513.

[89] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Mit Benützung von M. J. Scheebens Grundriss dargestellt,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 169.

[90] L. F. Ladaria, *La création du ciel et de la terre,* în Vittorio Grossi, Luis F. Ladaria, S. J., Philippe Lécrivain, S. J., Bernard Sesboüé, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* Paris, 1995, p. 79-80.

„Astfel, aparţine teologiei, după această distincţie, să arate cum s-a produs creaţia care, în calitate de făcută, poate să fie cunoscută prin raţiune. Lumea şi de asemenea îngerii au fost făcute la începutul timpului. Suarez consideră de asemenea că creaţia fără început temporal nu respinge „a priori" duhul, dar el nu estimează această ipoteză posibilă în cazul concret al creaţiei care a avut loc, înainte de toate datorită învăţăturii Scripturii, ci pentru că din veşnicie putea să se creeze lucrurile „permanente" şi nu „succesive", care acelea care constituie lumea concretă pe care noi o cunoaştem"[91]. Bernard Sesboüé conchide apoi că: „Expunerea celor şase zile, prolixă şi bogată în detalii, conform cu ceea ce autorul a explicat în introducere pretinde să arate modul creaţiei lucrurilor. Cu aceste presupuneri, nu se poate gândi că doctrina creaţiei ar fi la el în strânsă relaţie cu istoria mântuirii. Creaţia survenită pare a fi o modalitate concretă a unei idei generale a creaţiei, la care se ajunge prin filozofie"[92].

Stabilind succesiv, în tratatul despre Treime, că există trei persoane în Dumnezeu, că existenţa acestei Treimi nu a fost demonstrabilă nici prin raţiunea noastră, nici prin aceea a îngerilor, decât după Revelaţia, că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt în aceeaşi măsură Dumnezeu şi în calitate de persoane, în mod real distincte una de alta, Suarez studiază noţiunea de subzistenţă cu care s-a ocupat de asemenea în legătură cu Întruparea Cuvântului[93]. La Părinţi, cuvântul subzistenţă are un sens concret; la

---

[91] L. F. Ladaria, *La création du ciel et de la terre, Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* p. 80.

[92] L. F. Ladaria, *La création du ciel et de la terre, Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* p. 80.

[93] R. Brouillard, *F. Suarez,* în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome XIV, 2, Paris, 1941, col. 2652; F. Suarez, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae tomus primus,* Alcala, 1590, T. XVII, disp. XI, p. 431.

scolastici, dimpotrivă, el se întrebuinţează în general într-un mod abstract pentru a desemna principiul în virtutea căruia subzistă persoana. După unii, din faptul că există în Dumnezeu trei persoane, nu ar urma că ar exista în El mai multe principii ale subzistenţei[94]. După el, formele pozitive prin care subzistă Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, sunt relaţiile proprii care îi unesc între ei. Aceasta nu ne împiedică deloc, rămânând, să se admită că fiinţa dumnezeiască are subzistenţa sa în ea însăşi, această subzistenţă absolută nu se opune nicidecum, în sensul său, subzistenţelor personale[95].

---

[94] R. Brouillard, *F. Suarez,* în „Dictionnaire de Théologie Catholique, Tome XIV, 2, col. 2652; F. Suarez, *Lectori optimo,* III, c. IV, nr. 2 şi 6, t. I, p. 593, 594.
[95] R. Brouillard, *F. Suarez,* în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome XIV, 2, col. 2652; F. Suarez, *Lectori optimo,* III, c. IV, nr. 3, 7, 10, p. 595.

CAPITOLUL III

LUPTA ÎMPOTRIVA SOCINIANISMULUI

1. Istoria Dogmelor în secolul al XVI-lea

În cadrul descrierii Istoriei Dogmelor, Adolf von Harnack a luat în considerație învățătura antitrinarienilor, în care el sub punctul de vedere ales al unui „rezultat triplu al Istoriei Dogmelor" în secolul al XVI-lea, i-a repartizat o poziție între Catolicismul tridentin și Protestantismul reformator. În același timp, de la Catolicism ca și de la Protestantismul grupurilor disidente (direcția panteistă-mistică și anabaptiștii), care în parte, ca și Johannes Campanus, au participat la critica învățăturii despre Treime și hristologie, el a delimitat pe antitriniari ca „reforma raționalistă", pentru a o aduce în legătură, pe de o parte, cu Scolastica medievală târzie și pe de altă parte, cu raționalismul modernității[96].

Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor și Istoriei Bisericii, socinianismul are ca presupuneri directe marile mișcări medievale antibisericești. Acesta s-a dezvoltat din aceste mișcări, le-a explicat și le-a combinat într-o unitate. Cine vrea să examineze trăsăturile caracteristice ale sistemului socinian al doctrinei întâlnește deodată un element pelagian-scotist și un element critic-umanist[97]. Faptul că socinianismul reprezintă un izvor al Istoriei Dogmelor a fost discutat. Tot ceea ce s-a discutat aparține

---

[96] Gustav Adolf Benrath, *Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 49-50.

[97] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 120.

Istoriei universale a Dogmelor în întregime. Ceea ce este caracteristic mişcărilor antitrinitare şi sociniene din secolul al XVI-lea este faptul că ele reprezintă acea distrugere a Catolicismului care ar fi efectuată pe baza a ceea a fost furnizat de Scolastică şi Renaştere în timp ce aici nu a fost o aprofundare esenţială sau dezvoltare a Religiei. În antitrinitarism şi socinianism, Evul Mediu şi perioada mai nouă îşi întind mâna faţă de Reformă. Ceea ce a fost considerat în secolul al XV-lea ca incapabil de a fi format o alianţă între Scolastică şi Renaştere, aici apare că s-a încheiat, în diferite feluri în mod extrem ca şi în punctele de vedere considerate deosebite[98]. Aceste mişcări au anticipat cu o siguranţă uimitoare lucrurile care au fost mai întâi reprimate în Biserica Evanghelică, după scurte încercări, pentru că întreaga atenţie a acesteia a fost absorbită în timpul a 150 de ani de interesul pe care îl purta faţă de Religie sub o formă stabilită. Antitrinitarismul şi socinianismul sunt mai „apropiate de Iluminism decât Protestantismul bisericesc, dar ele sunt mai puţin susceptibile de a se dezvolta şi sunt mai sărace[99]. În timpul secolului al XVI-lea, un curent antitrinitar s-a răspândit din Italia. În Polonia s-au organizat mai multe grupuri separate într-o comunitate unitară prin Fausto Sozzini (în latină Socinus (circa 1539-1604), care a devenit cel mai de seamă teolog al direcţiei. La mijlocul secolului al XVII-lea, socinianismul a fost interzis în Polonia şi acesta nu a mai trăit mult timp ca o comunitate. În Istoria Teologiei, acesta joacă totuşi un rol important. Socinianismul pregăteşte, prin critica radicală a dogmelor, teologia raţionalistă din timpul Iluminismului şi

---

[98] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 120-121.

[99] Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, p. 446.

anunță în multe privințe concepția despre Religie a timpului modern[100].

Prin socinianism se are în vedere mişcarea antitrinitară care a plecat de la Fausto Sozini (1539-1604). Ideile acestuia pot să se studieze cel mai bine în Catehismul Rakow de la 1609. Exprimat în mod simplu doctrina sociniană se bazează pe două temelii, adică Biblia şi rațiunea. Materialul dogmatic tradițional se compară cu expunerile învățăturii concrete şi mai întâi de toate cu Noul Testament şi prin aceasta devine redus puternic. Cu terminologia actuală sistemul socinian poate să se desemneze ca o teologie nou-testamentară[101].

Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor, noi trebuie să urmăm o schiță a mişcărilor religioase care au însoțit Reforma în secolul al XVI-lea să tragem concluzia unei relatări despre socinianism (unitarianism), care a apărut numai în formarea unei Biserici distincte. Plecând de la cele mai diferite puncte de vedere (hiliasm, misticism, raționalism), ei nu au ajuns în mod frecvent la aceleaşi rezultate, pentru că spiritul de care ei au fost influențați în tratarea istoriei a fost acelaşi[102].

Un grup din părțile ataşate panteismului mistic al Evului Mediu, dar în acelaşi timp culturii noi a Renaşterii, s-a cufundat în platonism şi având ca scop să studieze, nu cuvintele, ci faptele din Religie şi ştiință, a reprezentat opoziția extremă față de Aristotel, adică față de Scolastica nominalistă a Bisericii. Ele au denaturat dogma veche

---

[100] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 300.

[101] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 85.

[102] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 121-122.

formal şi material[103]. În ceea ce priveşte dogmele Bisericii, ei le-au schimbat semnificaţia sau le-au abandonat. Eliberaţi de povara trecutului şi determinaţi de Evanghelie, mulţi s-au ridicat până la domeniul gândirii libere, în timp ce alţii s-au menţinut în domeniul imaginaţiei. Acestui grup aparţin Schwenkfeld, Valentine von Weigel, Giordano Bruno şi mai ales Sebastian Frank şi Thobald Thamer[104]. Ei au denaturat dogmele formal în măsura în care ei nu numai au abandonat respectul faţă de hotărârile Bisericii, ci şi s-au adresat lor punându-le alături de Biblie ca o lege a învăţăturii şi adăugând sau plasând deasupra „lumina interioară", adică Revelaţia lui Dumnezeu experimentată personal şi speculaţia emancipată; material, în măsura în care dogmele Bisericii (Treimea, Hristologia) au început să fie reinterpretate panteistic[105].

Al doilea grup, pe care noi nu putem să-l trecem sub tăcere, şi-a luat puterea sa din faptul că în Catolicismul politic şi sacramental, el a opus o nouă ordine socială şi politică în lume şi în Biserică şi ideile apocaliptice şi hiliaste. Acest grup este continuarea entuziasmului minorităţilor, valdenzilor. Semnul prin care ei se recunosc a fost anabaptismul. Amestecat din multe puncte de vedere cu elemente ale Reformatorilor, acest anabaptism a jucat un rol important până la catastrofa de la Münster şi chiar după aceea[106].

Un al treilea grup în mod esenţial roman (italian) prezintă dezvoltarea consecventă a Scolasticii nominaliste

---

[103] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 122.

[104] Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte,* 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 446.

[105] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 122.

[106] Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte,* 3. Auflage, Tübingen, 1991, p. 446-447.

sub influenţa umanismului, la care supunerea Bisericii a încetat, dar preamăreşte un moralism umanitar şi parţial evanghelic. El respinge dogma veche şi sacramentarismul, dar introduce un element istoric: reîntoarcerea la izvoare, sensul filologic, respectul clasicului în tot ceea ce se numeşte antichitate[107].

Respingerea concepţiei Socinianismului constituie o linie importantă în tradiţia ortodoxiei luterane. Socinianismul, care în multe privinţe se fundamentează pe moştenirea de la Nominalismul medieval şi Umanismul Renaşterii, pleacă de la faptul că dogmele, a căror autoritate se stabileşte formal, trebuie să se justifice faţă de înţelegerea omului[108]. Cel mai important reprezentant al unirii celor două şcoli a fost gânditorul spaniol Michael Servet, distins pentru spiritul său profund evlavios. În el noi vedem o unire a ceea ce este mai bun din tot ceea ce a ajuns la maturitate în secolul al XVI-lea, dacă facem abstracţie de Reforma evanghelică[109].

Luând în considerare toate aceste grupe, Istoria Dogmelor nu trebuie să piardă din vedere două puncte de vedere principale, care sunt relaţiile acestor grupe: 1) cu autorităţile formale ale Catolicismului; 2) cu doctrina despre Treime şi Hristologia[110].

Doctrina despre Treime nu a fost atacată în originea sa, asupra problemei dumnezeirii lui Hristos, decât de italieni ca Pietro Manelfi, din al treilea grup. Umanismul unit cu tradiţia teologică nominalistă pelagiană a produs în Italia

---

[107] Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 447.

[108] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 300.

[109] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 128.

[110] Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 447-448.

antitrinitarismul în sensul adopţianismului sau al arianismului şi această doctrină a fost un factor real în mişcarea istorică[111]. La mijlocul secolului al XVI-lea, Italia a produs un întreg grup de antitrinitari. Trebuie să fie menţionaţi mai ales Camillo Renato, Gribaldo, Blandrata, Gentilis, Occhino şi cei doi Sozzini. Aici nu este locul să dăm o istorie a acestor oameni, dar cursul general al mişcării antitrinitare merită consideraţie. Aceşti reformatori nu au fost capabili să îşi menţină baza lor în Italia şi ei au fost obligaţi să părăsească ţara lor natală şi să se aşeze în Elveţia de Sud. Aici ei au venit în contact cu ceea ce a produs influenţa lui Calvin. A fost un timp de mare importanţă în Istoria Bisericii când antitrinitarismul, a venit de la Lyon în persoana lui Michael Servet[112]. În scrierile sale timpurii *De trinitatis erroribus* (1531) şi *Dialogorum de trinitate libri II* (1532), Servet are în vedere terminologia scolastică, în parte respinsă, în parte reinterpretată, care trimite la concepţia iconomico-istorică, modalistă a învăţăturii despre Treime, după cum ea s-ar găsi la Sf. Irineu şi Tertulian, pentru a înţelege cu ajutorul ei expunerile biblice şi pentru a explica, ceea ce el a considerat punctul central al Creştinismului, învăţătura despre filiaţia dumnezeiască a omului Iisus Hristos[113].

Punctul de vedere al Socinianismului este o dezvoltare consecventă a Scolasticii nominaliste sub influenţa Umanismului. Nominalismul a demonstrat contradicţia

---

[111] Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 448.

[112] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 133.

[113] Gustav Adolf Benrath, *Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 53.

dintre credinţă şi raţiune şi a pretins că raţiunea s-ar fi supune credinţei, adică învăţăturii Bisericii. Apoi această situaţie s-a schimbat fundamental prin Umanism şi Reformă. A apărut ideea de a schimba dogma dacă aceasta nu concordă cu raţiunea[114]. Socinianismul respinge învăţătura Bisericii despre Treime, Întrupare şi Sacramente, dar se asociază celor două idei fundamentale ale Reformei, principiul Scripturii şi justificarea prin credinţă[115]. „În secolele XVI şi XVII, teologii catolici se temeau de o aplicare mai riguroasă şi deci mai radicală a principiului *sola Scriptura*, care ameninţa pe adepţii săi să se elibereze în practică de tradiţia doctrinară şi să ajungă prin urmare la concluzii dogmatice mult mai puţin ortodoxe; la fel, doctrina despre „justificarea numai prin credinţă" ameninţa să facă inutilă definiţia trinitară despre persoana lui Hristos, aşa cum ea a fost fixată la Niceea şi Calcedon"[116]. Jaroslav Pelikan afirmă apoi că: „Acest spectru a primit conţinut prin „lupta împotriva Treimii", această mişcare născută, în timpul vieţii marilor Reformatori, cu figura tragică a lui Servet şi cu Blandrata şi s-a continuat o generaţie sau două mai târziu cu Fausto Socini şi socinienii, care i-au dat expresia sa doctrinară principală şi „mărturisirea" sa oficială în *Catehismul de la Cracovia* (a cărei versiune poloneză oficială a apărut în 1605 şi ediţia latină definitivă în 1680)"[117].

---

[114] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 85.

[115] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 85.

[116] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 321.

[117] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, p. 321.

CAPITOLUL IV

ISTORIA DOGMEI HRISTOLOGICE ÎN TIMPURILE MODERNE

1. Dogma despre persoana lui Iisus Hristos

În învăţătura cu privire la Persoana şi Opera lui Hristos nu s-a produs nimic în timpurile moderne, şi nici în învăţătura cu privire la Dumnezeu. Nu există nimic de spicuit după rezultatul bogat care s-a dezvoltat în timpurile anterioare. Ceea ce s-a produs în timpul nostru asupra acestor probleme se referă la diverse puncte care nu au fost încă supuse examinării sau nu au ajuns la rezultate sigure[118]. În timpurile moderne găsim în mod special câteva opinii emise de teologi despre dogma Întrupării, despre denumirea dată Fecioarei Maria de Maică a lui Dumnezeu, despre meritul satisfăcător al lui Hristos. La acestea se adaugă diverse teme teologice, care au fost în Evul Mediu obiecte de controverse între tomişti şi scotişti şi care nu au obţinut o soluţie deplină. De altfel, hristologia a ajuns în timpurile anterioare la o dezvoltare completă[119].

„În cursul mileniului al doilea hristologia şi soteriologia vor urma, după Anselm, parcursuri din ce în ce mai separate. Hristologia nu va mai cunoaşte totuşi dezvoltări care să se poată numi dogmatice. În Apus, preocuparea interpretării mântuirii creştine va deţine primul loc şi va da

---

[118] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Cie, Editeurs, Paris, 1904, p. 147.

[119] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Cie, Editeurs, Paris, 1904, p. 147-148.

loc unei învăţături despre mântuire, relativ noi în ceea ce priveşte centrul său de greutate, plasată totuşi în înţelegerea medierii ascendente"[120]. B. Sesboüé, ajunge la concluzia că: „în hristologie, teologii scolastici şi-au pus problema modului unirii ipostatice şi asupra constituţiei ontologice a Cuvântului întrupat, dar fără să ajungă asupra acestui punct la concluzii de aceeaşi importanţă. Noi suntem aici în prezenţa unei dublări speculative a problemelor abordate în definiţiile sinodale. Atenţia se concentrează în mod deosebit asupra umanităţii lui Hristos. Noi nu putem reţine aici dezvoltările hristologiei teologice şi de aceea noi ne vom menţine la punctele care privesc de aproape dogma"[121]. B. Sesboüé, conchide că: „după Conciliul de la Frankfurt din 794 şi până la Thoma de Aquino, trei opinii s-au discutat cu privire la modul unirii ipostatice. O a patra opinie, aceea a adopţianiştilor spanioli, pentru care Hristos este un om unit prin har cu Cuvântul, a fost condamnată de acest Conciliu ca eretică"[122]. Petru Lombard a prezentat astfel aceste opinii în 1150 într-un clasament care va fi reţinut de întreg Evul Mediu.

În *Sentinţele* sale, Petru Lombard prezintă trei teorii cu privire la Întrupare. El menţionează avantajele şi dezavantajele lor şi lasă cititorilor săi libertatea de alegere. Grecii aveau deja opinia lor, ei preferau teoria

---

[120] B. Sesboüé, *Dans le sillage de Chalcédoine: Christologie et Sotériologie depuis le VI-e siècle*, în Bernard Sesboüé, S.J., et Joseph Wolinski, *Histoire des Dogmes. Tome I. Le Dieu du salut*, Paris, 1994, p. 468.

[121] B. Sesboüé, *Dans le sillage de Chalcédoine: Christologie et Sotériologie depuis le VI-e siècle*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Joseph Wolinski, *Histoire des Dogmes. Tome I. Le Dieu du salut*, p. 470.

[122] B. Sesboüé, *Dans le sillage de Chalcédoine: Christologie et Sotériologie depuis le VI-e siècle*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Joseph Wolinski, *Histoire des Dogmes. Tome I. Le Dieu du salut*, p. 470.

„subzistenței". Expunerea lui Petru Lombard dovedește că în Apus disputa și discuțiile bântuiau în jurul meritelor cu privire la o opinie sau alta[123]. Petru Lombard afirmă în *Cele patru Cărți ale Sentințelor* că: „Se poate spune că Hristos este ceea ce El a fost, pentru că a fost hotărât să fie Fiul lui Dumnezeu și El a fost cu adevărat Fiul lui Dumnezeu. Dar, ca om, a fost hotărât să fie Fiul lui Dumnezeu, pentru că El a avut această hotărâre prin har, ca om... Astfel sensul ar fi că El, care este om, este Fiul lui Dumnezeu. Deci El, ca persoană umană, este Fiul lui Dumnezeu, prin harul pe care El îl are"[124]. În legătură cu o altă teorie, Petru Lombard arată că: „Aceste afirmații evidențiază că Hristos nu este un Fiu prin harul adopției. Acesta este harul înțeles atunci când Fer. Augustin afirmă că El nu este Fiu prin har, pentru că nici prin har, nici prin adopție, ci mai degrabă prin unire, Fiul lui Dumnezeu este Fiul Omului și invers"[125]. Petru Lombard amintește o a treia teorie atunci când afirmă că: „Dacă se răspunde la problema dacă acea hotărâre, pe care apostolul o menționează, se referă la persoană sau la natură, se poate răspunde definitiv. Persoana Fiului, care întotdeauna a fost, a fost hotărâtă în măsura în care privește pe omul asumat, așa că această persoană adevărată, adică, o persoană umană, va fi Fiul lui Dumnezeu. Natura umană a fost hotărâtă să fie unită personal cu Cuvântul Tatălui"[126].

---

[123] David N. Bell, *Par mille chemins. Développement et diversité de la théologie médiévale*, Les Editions du Cerf, Paris, 2000, p. 255.

[124] Peter Lombard, *The Four Books of Sentences*, în *„A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham.* Edited and Translated by Eugene R. Fairweather, The Westminster Press, Philadelphia, 1956, p. 334.

[125] Peter Lombard, *The Four Books of Sentences*, în *„A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, Philadelphia, 1956, p. 337.

[126] Peter Lombard, *The Four Books of Sentences* ,în *„A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham"*, Philadelphia, 1956, p. 337.

În timpul trecerii din secolul al XII-lea în secolul al XIII-lea, prima şi a treia teorie cedează gradat pasul celei de-a doua teorii. Ideea că Dumnezeu s-a transformat în om (prima) punea probleme foarte incomode şi ipoteza că Dumnezeu s-a mulţumit să se îmbrace cu umanitatea ca şi cu o haină (a treia) erau la un pas de nihilism. La aceasta s-a adăugat influenţa crescândă a Sf. Ioan Damaschin în Apus, care juca un rol important în popularitatea obţinută de teoria zisă a „subzistenţei". Reluată şi elaborată de Thoma de Aquino, această teorie ocupă un loc predominant printre teologii apuseni din secolul al XIII-lea până la sfârşitul Evului Mediu[127].

În învăţătura cu privire la persoana şi opera lui Hristos, şcoala scotistă nu a avut, în Evul Mediu, nici un succes în criticile sale împotriva ideilor lui Thoma de Aquino sau în opiniile sale particulare. Acestea din urmă în calitatea că ele au tratat despre înţelepciunea şi opera satisfăcătoare a lui Hristos, s-au îndepărtat de *communis sententia theologorum* şi nu au găsit nici un reprezentant de renume după Conciliul de la Trident[128]. Discuţia care se continuă despre acest punct de vedere controversat după Conciliul de la Trident arată foarte clar că era vorba mai mult de cuvinte şi de idei logice decât de o concepţie exactă despre unirea ipostatică[129].

„Teologia medievală dezvoltă o concepţie foarte elaborată a diverselor ştiinţe ale lui Hristos, adesea mergând până la şase. Thoma de Aquino se arată relativ

---

[127] David N. Bell, *Par mille chemins. Développement et diversité de la théologie médiévale*, p. 255.

[128] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Cie, Editeurs, Paris, 1904, p. 170.

[129] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Cie, Editeurs, Paris, 1904, p. 171.

discret şi nu reţine decât trei: ştiinţa vederii sau fericită, ştiinţa infuză, aceea a îngerilor şi ştiinţa dobândită, aceea pe care fiecare fiinţă umană o dezvoltă plecând de la comunicarea sa cu celelalte şi cu experienţa sa. În cursul carierii sale, Thoma de Aquino va da din ce în ce mai multă greutate ştiinţei dobândite”[130]. În cadrul Scolasticii, Thoma de Aquino distingea în Hristos trei feluri de cunoaştere: ştiinţa „fericită”, ştiinţa „infuză” şi ştiinţa „dobândită”, înţelepciunea care aparţine în mod propriu lui Dumnezeu Fiul, Hristos fiind total atotştiutor. În raţiunea unirii lui Dumnezeu şi a omului, această ştiinţă fericită se infuzează în firea umană a lui Hristos[131] Datorită ştiinţei Sale „infuzate”, Hristos avea întreaga întindere a cunoaşterii la îndemâna unei fiinţe umane, ceea ce ar fi prin raţiune sau prin intuiţie. El cunoştea prin urmare tot ceea a fost, este şi va fi... În ceea ce priveşte ştiinţa Sa „dobândită”, ea reprezenta cu totul simplu aceasta că Iisus era în stare să înveţe şi să cunoască servindu-se de intelectul Său[132]. Thoma de Aquino afirmă că: „După cum Hristos avea plenitudinea harului şi a virtuţii, tot la fel El avea de asemenea plenitudinea întregii ştiinţe, cum El ne-a arătat nouă. Şi după cum plenitudinea harului şi a virtuţii exclud în El nucleul păcatului, tot astfel plenitudinea ştiinţei exclude ignoranţa căreia ea se opune. Nu a existat deci nici o neştiinţă în El, căci El nu a avut păcat”[133].

---

[130] B. Sesboüé, *Dans le sillage de Chalcédoine: Christologie et Sotériologie depuis le VI-e siecle,* în Bernard Sesboüé, S. J., et Joseph Wolinski, *Histoire des Dogmes. Tome I. Le Dieu du salut,* p. 473.

[131] David N. Bell, *Par mille chemins. Développement et diversité de la théologie médiévale,* Les Editions du Cerf, Paris, 2000, p. 257-258.

[132] David N. Bell, *Par mille chemins. Développement et diversité de la théologie médiévale,* Paris, 2000, p. 258.

[133] Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* IIIa, R., qu. 15, a 3, rép. t. IV, Paris, 1986, p. 129.

Teologii de la Salamanca voiau să determine mai exact întinderea ştiinţei vederii, pe care Reformatorii nu au admis-o decât într-un sens restrâns. Ei se întemeiau pe lucrarea Domnului ca judecător al viitorului şi al domeniului său suveran asupra cerului şi pământului pentru a stabili că Domnul cunoaşte şi a văzut tot ce este real în trecut, prezent şi viitor[134]. Domnul nostru Iisus Hristos pătrundea, de asemenea cu cunoaşterea Sa umană, facultăţile lucrurilor create aşa de perfect încât El cunoaştea tot ceea ce este posibil pentru ele. Ştiinţa vederii avea, într-un anumit sens un domeniu infinit, pentru că domeniul posibilului, chiar în lucrurile create, este nelimitat şi fără sfârşit[135].

În Secţiunea a IV-a a Catehismului Racovian (1609), urmează cunoaşterea persoanei lui Hristos. În acest punct foarte disputat Catehismul nu intră în particularităţi. Despre ceea ce nominaliştii au vorbit ca ipotetic, că Dumnezeu ne-a mântuit printr-un om, este considerat acum că autoritatea tradiţiei bisericeşti a dispărut[136]. De fapt socinianismul nu a fost fundamentat în premisele lui proprii pentru recunoaşterea dumnezeirii lui Hristos şi dacă Evangheliile au determinat alternativa, Hristos a fost un Dumnezeu sau un om, răspunsul nu poate fi îndoielnic, dar socinianismul nu tratează cu o cercetare mai profundă, anume, dacă Hristos nu ne-a dus pe noi la Dumnezeu, ceea ce este implicat „că Dumnezeu Însuşi lucrează” şi dacă El nu a fost acel Unul în care Dumnezeu s-a făcut El însuşi

---

[134] J. Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, p. 168.

[135] J. Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, p. 168.

[136] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 146.

înțeles în istoria umană[137]. Pe lângă aceasta pozițiile nu s-au apropiat de punctul de vedere al comunității răscumpărate de Hristos din moarte și păcat. Critica negativă a fost aici din nou aproape de un punct de vedere fără răspuns, în anumite locuri autoritară. Afirmațiile pozitive ca ceea ce este Hristos pentru micșorarea lui proprie arată respectul față de substanța celor mai atenuate doctrine a celor mai arizi scolastici: Hristos a fost un om care a murit, care a devenit nemuritor, dar nu un om obișnuit, pentru că de la început El a fost, prin nașterea minunată, Unul născut Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, trimis în lume, înzestrat cu înțelepciune dumnezeiască și putere și în sfârșit având aceeași putere la fel ca a lui Dumnezeu[138].

Dogma hristologică și concepția despre Iisus istoric au constituit obiect de cercetare teologică și după 1700.

„Terminologia dogmei hristologice nu s-a limitat la Dogmatică, ci a pătruns de asemenea în evlavia ortodoxă și a fost apărată de pietiști ca Ph. J. Spener, deși ei au fost acuzați că au „abolit-o". Ei au fost de asemenea acuzați de a se fi atașat unei hristologii care nu era „practic diferită de aceea a reformaților", că luteranii îi acuzau de a fi absolut raționaliști; dar teologii reformați primeau ajutorul teologilor catolici pentru a denunța doctrina luteranilor despre „ubiqvitate" ca „exagerată" și „anormală", pentru că ea învăța că atributele „incomunicabile" ale firii dumnezeiești, ca ubiqvitatea, au fost comunicate firii umane a lui Hristos"[139]. Jaroslav Pelikan continuă să

---

[137] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 146.

[138] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 147.

[139] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, Paris, 1994, p. 92.

raportul dintre Dogma hristologică şi Iisus istoric. „Exista în secolul al XVIII-lea, asupra acestei probleme, ca şi asupra întregii hristologii, o sensibilitate deosebită a aspectelor tradiţiei ortodoxe în care integritatea firii umane a lui Iisus a fost afirmată şi subliniată. Cele două variante textuale ale hotărârii de la Calcedon au fost corectate teologic: persoana divino-umană a lui Iisus Hristos era din „două firi", dar de asemenea „în două firi". Hristologia ortodoxă a pretins condamnarea ereziei apolinariste după care Logosul dumnezeiesc a luat locul sufletului în firea umană a lui Iisus: El a fost cu adevărat uman şi cu adevărat istoric şi a avut un suflet precum şi tot ceea ce este necesar umanităţii adevărate, înţelegând aici o voinţă umană distinctă şi o lucrare umană distinctă, deşi fără posibilitatea păcatului"[140].

Jaroslav Pelikan interpretând dogma de la Calcedon vede corect Persoana lui Iisus Hristos în strânsă legătură cu Opera Sa.

„Deşi termenul de „dogmă hristologică", strict vorbind, nu trimite decât la persoana lui Hristos, deoarece nu există asupra operei sale nici o dogmă admisă ecumenic, acesta nu există în mod simplu pentru a proteja un sistem metafizic sacru, ci pentru a afirma o cale a mântuirii, pe care atât Răsăritul cât şi Apusul se luptă pentru o hristologie ortodoxă. Independent de conţinutul specific al hristologiilor, toţi erau de acord să spună că Hristos a fost ceea ce a fost în vederea de a face ceea ce El face şi printre teologiile antagoniste despre Întrupare născute din dogma formulată la Niceea şi Calcedon despre persoana lui Dumnezeu-Omul, tradiţiile particulare şi teologii individuali au ales una sau alta după metaforele

---

[140] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, p. 92-93.

antagoniste pe care ei le aplică operei Sale de mântuire"[141]. „Atunci când criticii dogmei hristologice au luat în considerare de asemenea teoriile primite despre mântuire ca țintă a criticii lor, aceasta a confirmat această corelație între persoană și opera stabilită de tradiția ortodoxă. Este mult a spune pentru ipoteza istorică după care respingerea hristologiei calcedoniene și cercetarea despre Iisus istoric ar fi avut ca primă intenție o redefinire a învățăturii despre mântuire"[142].

La sfârșitul secolului al XIX-lea, o primă repunere în discuție a acestei doctrine s-a făcut din partea catolică prin teologul Hermann Schell (1850-1906). Schell făcea o distincție clară între știința și conștiința lui Iisus[143]. Magisteriul Bisericii Romano-Catolice intervine în criza modernismului și Papa Pius X (1903-1914), prin afirmațiile făcute despre persoana lui Iisus Hristos condamnă modernismul în 1907. Aceste propoziții ale Papei Pius X afirmă printre altele: „Învățătura despre Hristos, aceea transmisă de Sf. Ap. Pavel și Ioan și de Sinoadele de la Niceea, Efes, Calcedon, nu este aceeași cu cea propovăduită de Iisus; ea conține numai ceea ce conștiința creștină a crezut despre Iisus"[144]. „Sensul

[141] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, p. 94.

[142] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, p. 94.

[143] B. Sesboüé, *Dans le sillage de Chalcédoine : Christologie et Sotériologie depuis le VI-e siècle*, în Bernard Sesboüé, S. J, et Joseph Wolinski, *Histoire des Dogmes. Tome I. Le Dieu du salut*, Paris, 1994, p. 474.

[144] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 3431; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche*

natural al istorisirii evanghelice nu poate să fie lipsit de acordul cu ceea ce teologii noştri învaţă despre conştiinţa şi ştiinţa infailibilă a lui Iisus Hristos"[145].

După cum în secolul al XVIII-lea critica dogmei hristologice coexista cu un ataşament la această dogmă în credinţa, învăţătura şi mărturisirea Bisericilor, la fel teoriile tradiţionale despre mântuire au continuat să furnizeze definiţia oficială despre opera lui Hristos atunci când diverse revizuiri au fost propuse. Mântuirea a fost o temă care trebuia „să fie tratată riguros şi cu o exactă justeţe a expresiei" pentru că atât de multe lucruri erau în cauză[146].

În ceea ce priveşte opera mântuitoare a lui Hristos trebuie să se spună că, satisfacţia reprezentativă a lui Hristos nu a fost atacată direct de Reformatori şi ea nu a primit la Conciliul de la Trident o definiţie particulară. Dar, în acelaşi timp ce alte învăţături cu privire la datoria păcatului, la satisfacţia pentru acest păcat şi la îndreptare, dogma despre opera mântuitoare a fost în mai multe rânduri supusă studiului şi astfel învăţătura dogmatică stabileşte câteva precizări, care privesc în mod deosebit valoarea infinită a satisfacţiei lui Hristos, calităţile necesare ale satisfacţiei şi libertatea operei mântuitoare a lui Hristos în special[147]. Toţi Părinţii şi scolasticii renumiţi

---

in den Urkunden der Lehrverkündigung, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 150.

[145] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* nr. 3432; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* p. 150.

[146] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome V. Doctrine chrétienne et culture moderne,* Paris, 1994, p. 94.

[147] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes, Paris, 1904, p. 179.

şi în mod deosebit, Thoma de Aquino, consideră opera satisfăcătoare a lui Hristos ca o operă care, în calitatea de operă a lui Dumnezeu-Omul, prezintă şi trebuie să prezinte în mod necesar o valoare infinită, aşa cum ea nu se putea împlini decât prin ea, odată ce Dumnezeu a hotărât să ierte păcatele lumii după o satisfacţie echivalentă. Deci s-a presupus că vina păcatului conţinea un rău infinit şi o ofensă infinită împotriva lui Dumnezeu. Despre acest punct de vedere în mod deosebit, Anselm a depăşit toate dezvoltările teologilor anteriori. Dar studiile repetate ale teologilor de după Conciliul de la Trident proiectează o mai mare claritate asupra aspectelor acestei dogme[148].

[148] J. Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Paris, 1904, p. 179-180.

CAPITOLUL V

ISTORIA ÎNVĂŢĂTURII ROMANO-CATOLICE DESPRE HAR

1. Perioada după Conciliul de la Trident

Dezvoltarea teologică a epocii poartă amprenta conflictului dintre Curie şi Episcopat şi mai ales a luptei învăţăturii augustiniene-tomiste despre har contra tradiţiei semipelagiene care s-a dus mai departe de Scolastica franciscană şi nominalistă. Problema a constat în faptul dacă harul este un har irezistibil, ca la Fer. Augustin sau harul dumnezeiesc colaborează cu voinţa umană? Mai întâi de toate iezuiţii au fost aceia care au pus problema lucrării unice a harului. Expresia clasică a acestei concepţii este sistemul care a fost prezentat de dogmatistul marcant al iezuiţilor Francisco Suarez[149]. Suarez este deosebit de important în Istoria Teologiei mai ales prin formularea învăţăturii sale despre har. El a plecat de la faptul că omul căzut are în sine capacitatea de a iubi pe Dumnezeu cu o anumită iubire naturală şi a se pocăi pentru răul săvârşit. Problema teologică priveşte modul colaborării harului lui Dumnezeu cu libertatea omului. În soluţionarea sa, Suarez merge pe un alt drum decât tomismul şi augustinismul, pe care le respinge pentru că ele conduc la determinism şi fac imposibilă o lucrare morală[150]. Scolastica umanistă spaniolă a fost transmisă în Germania mai ales prin Gregorius de Valencia (+1603, profesor în Ingolstadt), care prin aceasta a devenit un

---

[149] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 92.
[150] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 93.

înnoitor al Scolasticii romano-catolice în Germania. Cel mai renumit dintre teologii iezuiți și dintre scolasticii mai noi a fost Francisco Suarez (1548-1617, care a activat în Salamanca)[151]. Legătura teologiei scolastice cu metafizica neoaristotelică făcută de el a fost de mare importanță pentru educația teologică din timpul lui. Unul din manualele de metafizică alcătuite de el, *Dispuationes metaphysicae*, a devenit folosit în mare măsură de Protestanți. Suarez a fost prin aceasta unul dintre predecesorii curentelor neoaristotelice din Germania[152].

Concepția nouă a lui Suarez se referă la faptul că harul dumnezeiesc este adaptat după condițiile vieții individuale ale omului. Prin providență Dumnezeu cunoaște din veșnicie și în mod infailibil dinainte, ceea ce dă imbold individului liber și susținut de har urmează să facă sau să nu facă în toate situațiile imaginabile. Dacă Dumnezeu vrea să binecuvânteze pe un om, El alege să exprime harul său într-un fel care corespunde voinței create și pentru o acțiune dreaptă[153]. Această învățătură despre predestinație dă o direcție cu totul nouă. Predestinația nu este deci, ca la Fer. Augustin, dependentă de voința lui Dumnezeu, ci predestinația este preștiința infailibilă a lui Dumnezeu despre condițiile în care omul urmează să acționeze. Prin aceasta învățătura despre har primește un caracter special. Dumnezeu cunoaște din veșnicie situația viitoare a oamenilor și știe care urmează să se schimbe. La aceste circumstanțe individuale El adaptează chemarea sa și

---

[151] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 263.

[152] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 263-264.

[153] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 93.

harul. Această teorie se numeşte congruism cu aluzie la *Quaest. ad Simplician*, 1:2, 13 a Fer. Augustin[154].

În timpul celor trei sute de ani dintre Conciliul de la Trident şi Conciliul Vatican I, trei mari controverse au agitat pe teologii catolici şi au devenit extrem de periculoase pentru întreaga Biserică. La Conciliul de la Trident poziţiile opuse pe care ei le-au ridicat au fost conciliate şi exact pentru această raţiune o discuţie a lor în timpurile care au urmat a fost inevitabilă[155]. Acestea au fost: 1) controversa dintre curie şi episcopat, care s-a despărţit în două probleme, a) dacă episcopii au drepturi divine, independente, separate de Papă (şi, în Conciliu, drepturi superioare Papei), b) dacă Tradiţia a fost înţeleasă în sensul lui Vincenţiu de Lerinum sau dacă Papa este cel care deţine în mod determinant ceea ce se poate considera ca Tradiţie; 2) controversa dintre augustinism şi pelagianismul iezuit (scotist); 3) controversa privind probabilismul. Aceste trei controverse au o conexiune închisă interioară cu fiecare dintre ele, în fond ele au format o unitate şi pe această realitate Conciliul Vatican I a decis asupra celor trei într-o singură hotărâre. Partea distinsă de tendinţa curială, pelagiană şi probabilistă a adus victoria[156].

---

[154] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 93. Congruismul a fost explicat pentru învăţătura oficială despre har a ordinului iezuiţilor de generalii ordinului Claudius Aquaviva (1543-1615), Matius Vitelleschi (1563-1645) şi Francesco Piccolomini (1582-1651). (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 93).

[155] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 72-73.

[156] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 73.

Doctrina augustiniană despre har a găsit recunoaşterea sa la Conciliul de la Trident, dar într-o formă denaturată. O atenţie mai mare s-a acordat Catehismului Roman, care a fost influenţat de Thoma de Aquino. Dar dogmatica iezuiţilor a alungat această doctrină în întregime din teologia dominantă. Aici nu au lipsit anumiţi teologi de tendinţe augustiniene de a se opune acestui pelagianism în creştere. Ei s-au afirmat în Belgia şi Franţa, fiind influenţaţi de predilecţii umaniste[157]. Caracteristica lor distinctă a fost apărarea învăţăturii augustiniene. Prin urmare, condamnarea papală care a fost aruncată asupra lor, care cade şi asupra Fer. Augustin, a fost mai importantă decât concepţiile lor. Ei au fost în aripa care, în 1563, au expus înaintea Papei nemulţumirea: „Sub o mască, ei condamnă doctrina Fer. Augustin", sau „Fer. Augustin este condamnat sub numele janseniştilor". Aici trebuie să trasăm cursul controverselor determinate de Bajus, Jansen şi Quesnel[158].

1. Concepţia lui Michael Bajus (1513-1589) despre starea primordială, justificare şi raportul dintre natură şi har

În Catehismul Roman, publicat în 1566 de Pius V, doctrina tomistă despre har, care a fost fundamentată numai într-o expresie fragmentară la Conciliul de la Trident, a fost afirmată foarte distinct. Dar această afirmare, în măsura în care ea a fost oficială, a fost ultima

---

[157] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 449-450.

[158] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 450.

prin felul ei. Catehismul Roman reprezintă profunzimea unei învăţături care a fost menţinută în prima jumătate a secolului al XVI-lea de cei mai buni catolici[159]. El vine să completeze reacţia augustiniană, în măsura în care această reacţie nu a fost numai tolerată, sau, pentru această parte, contestată în Biserică, dar a fost recunoscută şi a contribuit foarte mult la renaşterea Catolicismului. Din acel timp a apărut o luptă împotriva Fer. Augustin, în care „oameni ai Bisericii" prin excelenţă, iezuiţii, au luat conducerea. În rândurile oponenţilor augustinienilor au fost oameni de o evlavie catolică adevărată, în timp ce mulţi augustinieni au creat direcţii, care s-au deosebit real de clericalismul catolic[160].

„După decretul despre justificare al Conciliului de la Trident, teologia catolică privind antropologia creştină şi harul se stabilizează. Seripando, se menţine între Fer. Augustin şi Luther. El se va strădui să comenteze Epistolele Sf. Ap. Pavel către Romani şi Galateni şi scrie în 1553 tratatul său *Despre libertatea creştină,* o serie de adnotări la cartea cu acelaşi nume scrisă de Luther în 1520"[161]. „Această operă din urmă se prezintă în formă de

---

[159] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 86.

[160] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 86.

[161] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et Justification: du Concile de Trente a l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, S. J., Philippe Lécrivain, S. J., Bernard Sesboüé, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* Paris, 1995, p. 357. Girolamo Seripando (+1563), a fost general al eremiţilor augustinieni şi cardinal (Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La reforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 422). Lucrarea lui Seripando indicată aici se intitulează *De iustitia et libertate christiana* (Cf. Wilhelm Dantine, *Das Dogma im tridentinischen Katholizismus, Handbuch der Dogmen- und*

dezbatere, şapte sau opt ani după moartea lui Luther. Diferenţele între cele două opere permit să se observe că, Conciliul de la Trident odată încheiat, problematica s-a modificat în mod profund. Şcoala augustiniană nu s-a ocupat de distincţiile dintre Luther, Fer. Augustin şi augustinienii. Alte probleme se impuneau privind harul, aducând controversa *De auxiliis*, lectura lui Augustin de către Bajus, mişcarea spirituală de la Port-Royal, care ajunge la Fer. Augustin al lui Jansenius, dezvoltarea teologiei controversei"[162].

Împotriva scolasticii dominante cu tendinţe pelagiene şi a învăţăturii acesteia despre merit s-a ridicat teologul olandez Michael Bajus (1513-1589), cancelar al Universităţii din Louvain. El s-a întors la Sfânta Scriptură şi la Fer. Augustin şi a învăţat că omul este incapabil să facă binele şi a respins ideea faptelor bune ca merite. Papa Pius V a condamnat în 1567, şaptezeci şi nouă de teze din scrierile lui Bajus[163]. Mai efectivă decât învăţătura despre har a lui Banez a fost concepţia augustinană mai radicală care s-a prezentat de Michael Bajus, un premergător al Jansenismului. El nu a scris învăţătura sa într-o formă sistematică, ci în diferite monografii asupra problemelor privind păcatul, harul şi justificarea. Deja în 1560 câteva

---

Theologiegeschichte. Band 2: Die Lehrentiwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 454). Girolamo Seripando (1492-1563), general al ordinului eremiţilor augustieni după 1539, s-a dedicat reînnoirii monastice cu amprentă umanistă (Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 487).

[162] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et Justification: du Concile de Trente a l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, S. J., Philippe Lécrivain, S. J., Bernard Sesboüé, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* Paris, 1995, p. 357

[163] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 264.

din afirmaţiile sale au fost respinse de Sorbonna şi iezuiţii şi franciscanii au fost principalii săi adversari permanenţi, deoarece învăţătura lui strictă despre păcatul strămoşesc s-a îndreptat împotriva imaculatei concepţii a Feciorei Maria[164]. În 1567 Papa Pius V a emis bula *Ex omnibus afflictionibus,* care fără a numi pe Bajus a respins cele 79 de teze ale lui. Remarcabil cu această bulă a fost faptul că aceasta a condamnat de asemenea formulările augustiniene autentice. Ideile proprii ale lui Bajus se axează în jurul a două noţiuni, adică starea primordială a omului şi justificarea[165].

Ideile principale ale lui Bajus au fost: 1) că harul este întotdeauna numai prin Hristos, 2) că Dumnezeu a creat numai omul bun şi l-a creat astfel, că, prin urmare, orice bun „natural" ar fi dat lui, el a continuat în bunătate, dar că pentru orice raţiune căderea a determinat nu numai pierderea unui „dar supraadăugat", ci întreaga distrugere a naturii umane, 3) că deşi prin păcat voinţa omului nu a mai fost liberă şi deoarece omul păcătuieşte în mod necesar, totuşi cu voinţa sa, este absolut incapabil de bine şi nu poate produce nimic bun prin sine însuşi, 4) că toate faptele bune ale necredincioşilor sunt păcate şi virtuţile filozofilor sunt vicii, 5) că păcatul originar este păcat real şi aceasta nu este mai puţin adevărat despre concupiscenţă, 6) că toate fiinţele omeneşti, inclusiv Fecioara Maria, sunt păcătoase şi suportă moartea din raţiunea păcatelor lor, 7) că în nici fel meritele umane nu sunt în vederea lui Dumnezeu; Dumnezeu, mai degrabă, anticipează toate

---

[164] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 96; Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 86-87.

[165] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* p. 96; Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, p. 87.

meritele prin a schimba voința rea într-una bună şi astfel El însuşi produce toate meritele bune (prin meritul lui Hristos)[166].

Bajus a considerat că trebuie să dea actualitate reînnoită celor trei idei principale augustiniene, adică: 1. Că omul este cu total distrus de păcatul strămoşesc. 2. Că omul este incapabil să facă binele. 3. Harul lucrează necondiționat şi irezistibil. De aceea el a fost critic față de concepția scolastică şi tridentină despre starea primordială a omului[167]. Bajus afirmă despre starea primordială a omului că: „Ridicarea şi înălțarea naturii umane la participarea la natura dumnezeiască sunt datorate nevătămării stării primordiale şi de aceea trebuie numită naturală şi nu supranaturală. Dumnezeu nu l-a creat pe om de la început aşa cum el se naşte acum. Nemurirea primului om nu a fost un dar al harului, ci starea sa naturală"[168]. În mod deosebit el s-a îndreptat spre concepția că dreptatea originară (dreptatea lui Adam înainte de căderea în păcat) este un dar dumnezeiesc special supraadăugat celor date în mod natural, care înalță pe om peste natura lui şi îi dă capacitate pentru sfințenie. Critica față de acest punct este de o importanță centrală deoarece consecința concepției scolastice este că pierderea prin căderea în păcat a dreptății originare este numai pierdere a darului supranatural. De altfel, natura omului este de asemenea după căderea în păcat aceeaşi sau la nivelul său vătămată necondiționat şi a

---

[166] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 87-88.

[167] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 96-97

[168] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1921, 1955, 1978; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 520.

rămas libertatea sa. Nici concupiscenţa (dorinţa senzuală) nu se consideră păcătoasă, ci aceasta este pentru scolastici o putere etică indiferentă, care poate fi tentaţie spre păcat[169]. Bajus susţine că: „Nici un păcat nu poate fi iertat după natura lui, ci fiecare păcat este vrednic de pedeapsă veşnică. Dorinţa păcătoasă, care nu concordă cu raţiunea şi pe care omul o suportă împotriva voinţei sale, este interzisă prin poruncă: „Tu nu trebuie să doreşti" (Ieşirea 20, 17). Porunca, pe care Dumnezeu a dat-o omului nu este imposibilă, este în mod fals atribuită Fer. Augustin, deoarece ea aparţine totuşi lui Pelagiu"[170].

Michael Bajus (1513-1589), a apărat doctrina Fer. Augustin despre har. Dreptatea originară ca subiect al naturii senzuale pentru spiritul unit cu Dumnezeu, nu poate fi desemnată ca un dar supraadăugat. Dacă omul a fost creat bun de Dumnezeu, atunci concupiscenţa, ca răzvrătire a trupului împotriva naturii spirituale, este păcat în realitate. Omul este corupt total prin păcat[171]. Bajus afirmă despre incapacitatea naturii căzute şi voinţa liberă că: „Toate faptele necredincioşilor sunt păcate şi virtuţile filozofilor sunt vicii. Fără ajutorul harului lui Dumnezeu, voinţa liberă are valoare numai pentru păcătoşi. Este o eroare pelagiană a spune că voinţa liberă are puterea să

---

[169] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 97.

[170] Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 520; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1920, 1950, 1954.

[171] Reinhold Seeberg, *Text-Book of History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 450.

evite orice păcat"[172]. Când Bajus restabileşte radical învăţătura Fer. Augustin despre har aceasta are două consecinţe: 1. Concupiscentia este într-adevăr păcat şi prin căderea în păcat omul distrus a pierdut total voinţa liberă. Toţi oamenii trebuie să suporte moartea ca pedeapsă pentru păcatele lor. Bajus şi-a atras mânia franciscanilor prin faptul că a susţinut că Fecioara Maria a murit pentru păcatele sale. Bajus se asociază Fer. Augustin în concepţia despre harul irezistibil şi el îl leagă mai puternic decât Fer. Augustin de persoana lui Hristos[173]. 2. Aceasta înseamnă că harul a venit mai întâi prin Hristos şi că nu există nici un merit uman înaintea lui Dumnezeu, ci orice merit adevărat se atribuie lui Dumnezeu însuşi, prin aceea că El transformă voinţa rea în voinţă bună şi El însuşi produce toate meritele bune prin meritul lui Hristos[174]. Bajus afirmă despre merite că: „Faptele bune, care sunt împlinite de fiii adoptivi, nu sunt în sens propriu zis meritorii, pentru că ele sunt făcute prin duhul primirii filiaţiei, care locuieşte în inimile fiilor lui Dumnezeu, ci numai prin aceea că ele sunt conforme legii şi că prin ele se realizează legea ascultării"[175]. Justificarea păcătosului are loc prin transformarea voinţei lui de către Dumnezeu: „Voinţa

---

[172] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1925, 1927-1928; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 521.

[173] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* p. 97.

[174] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* p. 97.

[175] Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 521; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1913.

noastră rea este transformată în voinţă bună". Această voinţă nouă împlineşte acum faptele bune: „Dreptatea este propriu zis ascultarea de lege". Dar deoarece această dreptate lucrează în om pe pământ prin har nu poate niciodată să fie desăvârşită, Dumnezeu garantează aici în mod suplimentar iertarea păcatelor. „Justificarea nu este altceva decât un progres continuu sigur atât în practicarea virtuţilor cât şi în iertarea păcatelor". Această întreagă structură a gândirii este totuşi catolică[176].

Învăţătura despre justificare constă din două momente: justificarea şi iertarea păcatelor, dintre care cea dinainte este cea mai importantă. După ce omul care a făcut primul pas credinţă şi teamă, Dumnezeu îi împărtăşeşte duhul şi iubirea. În acest fel voinţa rea dinainte devine bună şi omul are posibilitatea să facă fapte bune. Justificarea nu este astfel un proces limitat, ci o dezvoltare permanentă, atât în împlinirea faptelor bune, cât şi a iertării păcatelor şi fundamentală pentru aceasta este credinţa, mai ales credinţa în împăcarea prin Hristos. De la această credinţă concretă justificarea îşi ia punctul său de plecare şi din această cauză justificarea se împărtăşeşte mai întâi şi prin aceasta urmează la rândul său atât iertarea păcatelor, cât şi puterea de a face binele[177]. Bajus afirmă despre iubire şi împlinirea legii că: „Nu există nici o ascultare adevărată faţă de lege, care să se realizeze fără iubire. Orice deosebire a unei iubiri duble, adică a uneia naturale, prin care Dumnezeu este iubit ca creatorul naturii şi una plină de har, prin care Dumnezeu este iubit ca sfinţenia, este lipsită de conţinut, înşelătoare şi ca ironie imaginată în

---

[176] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 450.

[177] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 97-98.

Sfânta Scriptură şi în multe mărturii ale trecutului"[178]. În învăţăturile despre justificare şi sacramente Bajus a ţinut substanţial la tipul bisericesc predominant. Dar deşi în concordanţă cu acest tip el a recunoscut dreptatea în perfecţiune reală, totuşi el a pus o mai mare greutate pe iertarea păcatelor decât i-au acordat Decretele de la Trident. Pentru el, fără îndoială, iertarea păcatelor este ideală şi ea nu este în mod real dreptate, dar din punctul de vedre al faptului dreptăţii noastre active există numai prin posesiune constată ca o completare a ei iertarea păcatelor pe care Dumnezeu o recunoaşte ca dreptate. Iertarea păcatelor este pentru el nu numai un act iniţial, ci o paralelă pentru „lucrarea virtuţii". Acesta este totuşi stilul catolic. Doctrina Fer. Augustin despre predestinaţie la Bajus pare să fie pusă pe planul al doilea[179].

În ceea ce priveşte poziţia faţă de Protestantism, Bajus a stat din punct de vedere politic de partea Spaniei în mod absolut şi ataşarea lui de Fer. Augustin a servit mai întâi de toate pentru a întări Biserica Catolică în lupta sa împotriva Protestantismului[180].

2. Doctrina lui Luis Molina (1535-1600) despre har

Deşi Bajus nu a intenţionat, el a închis în învăţătura lui ideile evanghelice fundamentale, cu toate că acestea au

---

[178] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1916, 1934; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 521.

[179] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 88-89.

[180] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 98.

fost amestecate în mod ciudat de el cu doctrine catolice. Dar, din pricina retractării sale, efectul afirmaţiilor lui importante a fost închis. Pe de altă parte, opoziţia dintre dominicani şi iezuiţi a continuat. Doctrinele caracteristice ale oponenţilor au fost respinse de ambele părţi (*Direcţiile pentru studiu* ale iezuitului Aquaviva au respins cele 17 afirmaţii tomiste; dominicanii au susţinut o opoziţie efectivă împotriva acestor direcţii şi au condamnat poziţiile privind predestinaţia ale celor doi iezuiţi îndrăzneţi, Lessius şi Hamel)[181]. Dar controversa s-a întins în mod complet atunci când iezuitul Luis Molina, în anul 1588, a publicat lucrarea sa *Libri arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia.* Această lucrare pleacă de la puterea omului natural de a dispune el însuşi de har (a se vedea Decretele de la Trident) şi cu energie scolastică uimitoare încearcă să îmbine cauzalitatea divină şi tezele augustiniene, cu semipelagianismul, sau să subordoneze pe prima celei din urmă. Aceasta, desigur, nu a reuşit. Dar încercarea simplă din punctul de vedere al Bisericii a fost meritorie[182]. Controversa asociată cu numele iezuitului Ludwig Molina (+1600), a dus cursul ei în afară de orice rezultat permanent. În lucrarea, *Libri arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (1588), se face o încercare pentru a reconcilia pelagianismul, semipelagianismul şi augustinismul. În starea păcătoasă, omul este liber să facă fapte nu numai naturale, ci şi supranaturale, cooperarea cu

---

[181] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 89.

[182] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 89-90.

harul fiind presupusă[183]. Harul ridică şi stimulează sufletul, făcându-l capabil de lucrări supranaturale, dar actul real al deciziei nu este produs în voinţă de har, ci este făcut de voinţa însăşi, voinţa fiind, totuşi, în unire cu harul. Astfel, că decizia liberă a voinţei şi capacitatea sufletului pentru harul supranatural în cooperarea lor marchează începutul stării de mântuire, aşa că ambele combinate în combinarea simultană produc fapte supranaturale[184].

Principiile fundamentale ale congruismului din sistemul dezvoltat de Suarez se regăsesc la contemporanul său Luis de Molina (1535-1600), unul din cei mai controversaţi gânditori din istoria teologiei. Ostilitatea faţă de ideile lui este la fel de mare, atât la tomişti şi augustinieni, cât şi la protestanţi, şi totuşi nu se poate nega că este vorba despre o contribuţie cu adevărat importantă[185]. „Opera teologului iezuit Luis Molina (1536-1600), a încercat să elaboreze în sistem teologic raportul dintre harul lui Dumnezeu şi libertatea umană. În două ediţii succesive, Molina a publicat opera sa discutată *Concordanţa liberului arbitru cu darurile harului, preştiinţa dumnezeiască, providenţa, predestinaţia şi reprobarea.* Problema pusă aparţinea moştenirii augustiniene, ea se purta asupra eficacităţii harului, dar era tratată după un punct de vedere nou. Cum se conciliază harul lui Dumnezeu şi libertatea omului? Mai exact, cum se conciliază preştiinţa lui Dumnezeu, care cunoaşte infailibil viitorul şi libertatea omului? Cum se

---

[183] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 451.

[184] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 451-452.

[185] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* p. 93-94.

înțelege faptul că omul poate să aibă eșec în har? Teza lui Molina făcea apel la știința medie și se opunea aceleia a predestinației fizice, susținute de dominicani"[186]. Luis Molina, renumit prin formula pe care a dat-o *științei medii,* cauzează multe controverse, deși în fond Molina nu a dat tonul învățăturii dogmatice a iezuiților și a fost mai mult moralist decât dogmatist[187].

Învățătura despre har este una din încercările nenumărate de a rezolva problema privind colaborarea lui Dumnezeu Creatorul și a puterilor naturale create în desfășurarea lumii și din punct de vedere protestant cea mai dificilă dintre toate[188]. Molina tratează învățătura despre har în lucrarea sa, *Concordanța voinței libere cu darurile harului, atotștiința lui Dumnezeu, providența, predestinația și reprobarea.* El atacă acolo o problemă fundamentală, care apare în fiecare teologie din momentul în care nu se identifică total cursul lumii cu lucrarea lui Dumnezeu. Chiar dacă învățătura despre predestinația cea mai radicală trebuie propriu zis, dacă aceasta nu se consideră panteistă, să deosebească între fenomenul limitat și dumnezeiesc, aceasta este o problemă permanentă pentru teologia evanghelică. În rezolvarea sa, Molina pleacă de la libertatea voinței[189]. Voința este liberă în sensul că omul are putere deplină de decizie atâta timp cât el nu este legat de circumstanțe externe. În starea

---

[186] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification: du Concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria S.J., Philippe Lécrivain S. J., Bernard Sesboüé S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* Paris, 1995, p. 359-360.

[187] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 170.

[188] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 94.

[189] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 94.

primordială această libertate era în mod supranatural urmată de harul sfinţitor. Prin păcatul originar acest dar al harului supranatural s-a pierdut, dar libertatea voinţei a rămas. Molina merge apoi mai departe şi susţine că omul căzut are resursele aceleaşi puteri pe care el le-ar fi avut dacă el ar fi fost creat fără har dumnezeiesc şi daruri supranaturale. Că libertatea voinţei s-a redus poate să se spună numai dacă se compară omul natural cu starea primordială supranaturală[190]. „Molina pleca de la existenţa liberului arbitru şi de la capacitatea omului de a face aceasta sau aceea. Dar omul nu poate să exercite libertatea sa decât prin intermediul ajutorului divin. În afară de acest ajutor general care aparţine ordinii creaţiei, Dumnezeu ajută pe om printr-un har premergător din ordinea supranaturală. Acest ajutor nu este o „premoţiune" fizică, ci un ajutor simultan"[191]. Libertatea deplină a voinţei omului nu se limitează de participarea lui Dumnezeu în fiecare lucrare omenească. Participarea lui Dumnezeu nu înseamnă vreo predeterminare, ci constă în faptul că Dumnezeu în mod liber şi spontan pune participarea sa indiferentă la dispoziţia omului, care acţionează liber şi în momentul acţiunii El colaborează nemijlocit cu fiinţa creată[192]. Astfel harul lui Dumnezeu sau voinţa liberă a omului nu sunt fiecare separate, ci ambele în colaborarea care este condiţionată de lucrarea morală şi, în final, justificarea. Astfel, după cum voinţa liberă stă pe punctul de a realiza ceea ce este în cadrul capacităţii ei, Dumnezeu

---

[190] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 94.

[191] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification: du Concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria S.J., Philippe Lécrivain S.J., et Bernard Sesboüé S.J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L'homme et son salut,* Paris, 1995, p. 360.

[192] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 94.

acordă harul premergător, pentru că lucrarea în mod necesar este pentru sfinţirea omului. Acest har ajutător a fost dobândit de Hristos pentru om, prin meritul său şi deci voinţa liberă nu este aceea care îl merită, dar, pe de altă parte, justificarea şi sfinţirea nu se realizează fără colaborarea voinţei libere. Din acest punct de vedere, predestinaţia trebuie să se respingă şi aceasta înseamnă o predestinare dumnezeiască absolută a voinţei omului[193]. „Pentru a evita să cadă în formula semipelagianismului, Molina făcea apel la ştiinţa medie a lui Dumnezeu, adică la ştiinţa celor viitoare. Dumnezeu ştie ceea ce ar putea face cineva dacă ar fi pus într-o asemenea situaţie sau dacă o astfel de condiţie ar fi realizată. Această ştiinţă este infailibilă fără a ţine cont de vreun decret predeterminat. Predestinaţia unora şi reprobarea altora nu se explică printr-o hotărâre divină, ci prin acţiunea liberă a creaturii"[194].

Deci, Molina găseşte că învăţătura despre predestinarea necondiţionată a lui Dumnezeu, ca şi la Fer. Augustin şi la Thoma de Aquino este prea severă şi cruntă şi că aceasta slăbeşte posibilitatea omului pentru o lucrare morală serioasă. El consideră în schimb că Dumnezeu dă tuturor oamenilor capacitatea de a colabora liber la propria lor mântuire. Ideea de predestinaţie în forma sa cea mai aspră şi inumană apare dacă nu se înţelege să se deosebească trei moduri diferite ale lui Dumnezeu de a cunoaşte mersul lucrurilor viitoare finite[195]. Acestea sunt: 1. Scientia simplex. Dumnezeu vede cum lucrurile urmează să se

---

[193] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 94-95.

[194] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification: du Concile de Trente a l'époque contemporaine*, în *Histoire des Dogmes. Tome II. L'homme et son salut*, p. 360-361.

[195] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 95.

producă mijlocit sau nemijlocit prin El; 2. Scientia libera. Dumnezeu ştie ceea ce urmează să se întâmple datorită voinţei Sale atotputernice; 3. Noţiunea renumită de scientia media. Dumnezeu ştie, prin spiritul de pătrundere în fiecare fiinţă individuală, ceea ce omul urmează în mod liber să aleagă în fiecare situaţie posibilă, chiar dacă el ar putea de asemenea să aleagă contrariul[196]. Ştiinţa medie este, prin urmare, o cunoaştere a viitorului contingent. Prin ea, Dumnezeu priveşte întregul viitor şi El ordonează cursul lumii în acord cu cunoaşterea din posesiunea Lui. În contrast cu teoria conexiunii cauzale a evenimentelor determinată strict de hotărârea divină, aici există păstrat un loc pentru libertatea umană. În problemele metafizice, care sunt astfel lăsate fără răspuns, nu este necesar pentru noi să intrăm. Scopul lui Molina este clar. Harul şi libertatea umană există pentru a fi combinate reciproc într-o unire perfectă. Problemele vechi sunt astfel rezolvate într-un mod simplu[197]. Scientia media (=medie, adică o ştiinţă care nu influenţează, dar nu este nici neangajată) este deci o preştiinţă, dar nu o predeterminare absolută. Dumnezeu vede în viitor şi cunoaşte ceea ce omul urmează să facă din voinţă liberă şi astfel El decide destinul omului. Predestinaţia este deci o urmare a faptului că Dumnezeu prevede meritul omului şi prin harul său ia în consideraţie voinţa liberă a omului[198]. Faptul că Molina în acest fel a ordonat voinţa liberă a omului ca un factor în procesul mântuirii a trezit o puternică opoziţie din partea dominicanilor, deoarece aceasta contrazice concepţia lui

---

[196] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 95.

[197] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 452.

[198] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 95.

Thoma de Aquino[199]. Predestinaţia şi reprobarea pot fi deja considerate prin ştiinţa medie, pe baza căreia Dumnezeu prevede care oameni vor colabora cu harul şi care din ei nu o vor face. Dar această activitate liberă prevăzută a omului poate fi privită numai ca un mijloc şi nu ca o cauză a predestinaţiei, după cum ideea de mai târziu va fi semipelagiană[200].

Într-adevăr, o privire critică vrea să descopere că asocierea astfel asumată este numai aparentă şi că concepţia augustiniană-tomistă despre har este aici smulsă din rădăcini. Nu este o putere atotlucrătoare a voinţei divine care efectuează mântuirea, ci Dumnezeu şi omul lucrează împreună cu factorii coordonatori. Sinergismul în forma cea mai curajoasă este primul principiu mărturisit al acestei teologii[201]. Dar opoziţia inaugurată de dominicani a fost împiedicată de iezuiţi, care au adoptat această teorie a harului ca doctrina oficială a ordinului lor [202].

3. Doctrina lui Domingo Banez (1528-1604) despre har

În Istoria teologiei scolastice şi sistematice (1570-1660), şcoala tomistă este reprezentată mai ales de dominicani. Proveniţi din şcoala din Salamanca, fondată de Franz de Vitoria, în fruntea lor se află, spaniolii Domingo Banez (+1604) şi Batholomaeus Medina (+1581), ambii demni

---

[199] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 95.

[200] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 452.

[201] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* p. 452.

[202] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* p. 452.

discipoli ai lui Dom. Soto şi M. Cano şi care se remarcă printr-o tratare pozitivă şi speculativă. Deoarece Banez a explicat numai *Prima* şi *Secunda Secundae* din lucrarea *Summa theologiae* a lui Thoma de Aquino şi Medina numai *Prima Secundae* şi *Tertia*, scrierile lor se completează reciproc şi constituie un singur tot, care se poate desemna ca modelul clasic al teologiei tomiste[203]. Dominicanii au devenit tot mai importanţi ca purtători de cuvânt pentru tomism şi opoziţia lor faţă de molinism şi un reprezentant conducător a fost Domingo Banez, care şi-a exprimat ideile sale mai ales într-un comentariu neterminat al lucrării *Summa theologiae* a lui Thoma de Aquino. Critica lui adusă molinismului se întemeiază pe reprezentarea despre maiestatea absolută şi atotputernicia lui Dumnezeu. Voinţa lui Dumnezeu nu impulsionează numai voinţa omului, ci acţionează independentă de colaborarea omului, adică omul se determină de Dumnezeu înainte ca el însuşi să se decidă. Din această cauză actul voinţei umane nu este, ca la Molina, o parte necesară şi inevitabilă a procesului mântuirii, ci o urmare a unei predeterminări fizice veşnice[204]. „Predeterminarea fizică (unde termenul fizică trebuie să fie înţeles în sensul unei cauzalităţi eficiente) a fost învăţată de dominicanul Banez (+1604). Această teorie afirma că hotărârea liberă a lui Dumnezeu de a aduce la fiecare act al omului ajutorul necesar, comporta o „premoţiune fizică”, după care subiectul uman este infailibil determinat în natura sa proprie, în aşa fel că Dumnezeu ştie ceea ce omul va face

---

[203] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 162.
[204] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 95-96.

în mod liber"[205]. Banez nu este total lipsit de influenţa sistemului lui Molina când el tratează colaborarea dintre voinţa liberă a omului şi atotputernicia lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat pe om liber şi îl inspiră pe om permanent la activitate liberă, dar Dumnezeu predetermină pe om din veşnicie şi îşi exprimă predeterminarea sa veşnică prin predeterminarea fizică finită. Prin acţiunea acesteia se determină voinţa liberă a omului după cum Dumnezeu vrea din veşnicie şi astfel se împlineşte voinţa infailibilă a lui Dumnezeu[206]. „Pentru şcoala tomistă, această predeterminare nu suprimă libertatea creaturii: ea este în relaţie intrinsecă cu liberul arbitru şi dă actului liber existenţă liberă. Actul mântuitor este rodul harului eficace. Totuşi, dificultatea pe care a pus-o întotdeauna această teorie priveşte respectul libertăţii umane"[207].

Banez nu a avut pretenţia vreunei originalităţi, ci s-a considerat numai că a aplicat consecvent ideile tomiste. Totuşi contrazicerea dintre Banez şi Molina s-a amplificat prin aceea că două ordine remarcabile, dominicanii şi iezuiţii, s-au plasat în spatele lor. Papa nu a luat atitudine faţă de dispută, ci a interzis-o în 1611[208].

---

[205] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification : du concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, S.J., Philippe Lécrivain, S.J., et Bernard Sesboüé, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* Paris, 1994, p. 360.

[206] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 96.

[207] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification: du concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, S.J., Philippe Lécrivain, S.J., et Bernard Sesboüé, S.J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* p. 360.

[208] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 96.

4. Congregaţia *De auxiliis gratiae* (1597-1607) şi doctrina despre har

Importanţa luată de polemica dintre dominicani şi iezuiţi îl va conduce pe Clement al VII-lea (1523-1534) să evoce problema la tribunalul său. O comisie romană secretă se reuneşte în 1597 şi ajunge la un aviz în favoarea condamnării lui Molina, apoi dezbaterile s-au reluat într-un mod contradictoriu[209]. Comisia aprobată, care a caracterizat multe poziţii ale lui Molina ca inadmisibile, a fost obligată să cedeze uneia noi, adică faimoasa *Congregatio de auxiliis gratiae*, care a continuat sesiunile ei de la 1598 până la 1607 şi nu a ajuns niciodată la o decizie pentru că dominicanii şi iezuiţii au fost reprezentaţi în ea. În această controversă terminologia scolastică a fost adăugată la un decret nemăsurat (predeterminarea fizică), deşi aici nu a fost un succes în formularea unei dogme a contradicţiei în termeni[210]. „După mai mult de o sută douăzeci de reuniuni ţinute între 1598 şi 1607, Paul al V-lea (1605-1621) nu va condamna pe nimeni şi interzice celor două părţi să cenzureze poziţiile celeilalte"[211]. În sesiunea din 28 august

---

[209] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification: du concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria S.J., Philippe Lécrivain S. J., et Bernard Sesboüé S.J., , *Histoire des Dogmes. Tome II. L'homme et son salut,* Paris, 1994, p. 361. Pentru viaţa şi activitatea Papei Clement al VII-lea (1523-1534) a se vedea: Claudio Rendina, *Papei. Istorie şi secrete,* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 638-643.

[210] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 90-91.

[211] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification: du concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria S.J., Philippe Lécrivain S. J., et Bernard Sesboüé S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L'homme et son salut,* Paris, 1994, p. 361. Pentru viaţa şi activitatea Papei Paul al V-lea a se vedea: Claudio Rendina,

1607, pe care Paul V a prezidat-o, iezuiţii au declarat doctrina despre predeterminarea fizică a fi calvinistă şi luterană, s-au opus în mod arzător unei decizii eventuale de a suspenda cartea lui Molina până ce ea va fi corectată şi au atacat pe dogmatistul dominican Banez ca un eretic. Dintre ceilalţi membrii ai Congregaţiei aproape fiecare a avut o opinie diferită[212]. La 18 septembrie, Papa, fără îndoială acţionând la îndemnul iezuiţilor, a dizolvat adunarea, declarând în acelaşi timp că el va da o decizie; până atunci nici o parte nu trebuie să „caracterizeze" pe cealaltă sau „să o pedepsească cu vreo cenzură". Astfel controversa, care a fost într-adevăr lungă până ce a decis, pentru că a fost controversa dintre Fer. Augustin şi Pelagiu, s-a terminat cu o recunoaştere a unei neputinţe complete[213]. Papei nu au îndrăznit să dea vreo decizie împotriva ordinului puternic al iezuiţilor şi de aceea întreaga problemă a fost dată uitării în sesiunile comisiei *Congregatio de auxiliis gratiae*, fără declaraţia papală promisă. Ca un rezultat, iezuiţii şi-au permis să răspândească doctrina lor fără opoziţie din partea Bisericii[214].

„Un decret al Sfântului Oficiu, în 1611, va merge până a interzice să se trateze problema sub vreun pretext, interdicţie reînnoită sub Urban VIII în 1625 şi 1641. Controversa *De auxiliis gratiae* a fost reluată din nou după publicarea lucrării despre Fer. Augustin a lui Jansen. Aceste decizii nu au fost decât înţelepte, căci subtilitatea

---

Papei. Istorie şi secrete, Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 690-695.

[212] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 91.

[213] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 91.

[214] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* p. 452.

unei discuţii devenite fără soluţie a arătat că premisele înseşi ale problemei cereau să fie revizuite"[215].

5. Cornelius Jansen (1585-1638) şi doctrina libertăţii voinţei umane

Într-o formă mai pură decât Bajus, a cărui poziţie teologică generală este o problemă, augustinismul a fost reînviat de Cornelius Jansen. Mişcarea aceasta pusă în legătură cu numele său sau cu opera sa *Augustinus*, publicată în 1640, după moartea sa, a intrat în istoria Franţei în secolul al XVII-lea şi şi-a prelungit influenţa sa în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea[216]. Prin Contrareformă, Catolicismul a devenit din nou o putere spirituală în Franţa. El a fost restaurat în aşa fel că spiritul evlaviei a renăscut, în ciuda Ultramontanismului şi Bisericii juridice. Dar cu trecerea timpului el a devenit tot mai puternic pentru acest bun catolic, spirit evlavios să tolereze moralitatea laxă, care a fost justificată de teologia iezuiţilor şi care prin confesionalism a pervertit atât clerul cât şi poporul. El a observat că această moralitate laxă a fost o consecinţă a Scolasticii nominaliste-aristotelice care a devastat Biserica în secolele al XIV-lea şi al XV-lea şi care a fost dintr-un sânge cu pelagianismul[217]. Reacţia cea mai puternică împotriva laxismului şi principiilor morale

---

[215] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification: du concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, S.J., Philippe Lécrivain, S.J., et Bernard Sesboüé, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* Paris, 1994, p. 361.

[216] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 91-92.

[217] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 92.

pelagiene a venit din cercuri care s-au concentrat în jurul mânăstirii Port Royal, situată nu departe de Paris. Forma medievală a pietății a fost într-adevăr păstrată în aceste cercuri, dar ele şi-au luat inspirația din mistica augustiniană şi în aceasta ele au crezut că posedă mijloacele de salvare ale tuturor persoanelor serioase din mrejele iezuiţilor[218]. De aceea această parte a găsit programul ei într-o lucrare pe care a mărturisit-o a fi şi într-adevăr a fost, nimic altceva decât un Augustin renăscut. Aceasta a publicația Episcopului de Ypres, Cornelius Jansenius (+1638), *Augustinus seu doctrina Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adv. Pelagianos et Massilienses.* Ea a fost publicată în anul 1640, Jansen completând-o cu puțin timp înainte de moartea sa[219].

Concepția lui Cornelius Jansenius (+1638, ca episcop de Ypern) despre Fer. Augustin a fost rezultatul unei întrebuințări abuzive a celor mai bogate daruri ale Duhului şi a unei erudiții imense, care după Tertulian nu a fost depăşită nici înainte nici după el. Încercările care au făcut cu adevărat epocă au fost făcute pentru a trata întreaga Dogmatică din punct de vedere istoric şi patristic, mai ales de iezuitul Petavius şi de oratorul Thomassin în lucrarea lor *Dogmata theologica,* dar ei nu pot să termine lucrarea lor enormă[220]. Cu toate că învăţătura augustinană a lui Bajus a fost puternic contracarată de curie, aceasta s-a menținut totuşi vie la Universitatea din Louvain. Acolo a

---

[218] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 452.

[219] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* p. 452-453.

[220] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 191.

activat Conelius Jansen, iniţiatorul mişcării augustiniene şi antiiezuite, care a provocat dispute interne enorme în Biserică timp de o jumătate de secol. Marea lui lucrare *Augustinus* a apărut la doi ani după moartea sa şi în aceasta el se vede numai ca un istoric al teologiei care urmăreşte să descrie corect intenţiile Fer. Augustin, ca un *Augustinus redivivus*[221]. Cornelius Jansen, printr-un studiu profund al scrierilor Fer. Augustin a ajuns la convingerea că teologia Scolasticii s-a detaşat de tradiţia Bisericii vechi. În marea sa lucrare, *Augustinus*, editată în 1640, el a prezentat învăţătura augustiniană despre har şi predestinaţie în forma sa cea mai strictă[222]. Voinţa omului este cu totul distrusă şi supusă concupiscenţei. Mai întâi, prin darul harului acesta devine în stare să realizeze binele. Aceeaşi teologie augustiniană a devenit fundamentală pentru mişcarea reformei, care şi-a avut centrul său în mănăstirea Port Royal. Aceasta a fost condusă în timpul anilor 1640 de Antoine Arnauld şi combătută puternic de iezuiţi. Papa a condamnat anumite fraze, care pretind să redea teologia lui Jansen[223].

Jansen consideră situaţia timpului său asemănătoare cu aceea în care a trăit Fer. Augustin. Lucrarea lui Jansen, *Augustinus* a combătut pelagianismul, semipelagianismul şi învăţăturile care au renăscut în şcoala iezuită într-o versiune mai periculoasă. De aceea, Jansen fundamentează prezentarea sa despre Augustin în primul rând pe scrierile antipelagiene. În redactarea lui Jansen, Fer. Augustin propovăduieşte radical şi clar învăţătura despre libertatea

---

[221] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 98.
[222] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 265.
[223] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 255-256.

absolută a lui Dumnezeu şi harul irezistibil de care omul în nici fel nu poate să se facă vrednic[224]. Jansen a ţinut învăţăturile adevărate ale Fer. Augustin[225]. Jansen afirmă că: „În starea naturii căzute harul interior nu găseşte nici o rezistenţă. În starea naturii căzute, pentru merit şi nevrednicie, nu este cerută libertatea omului dintr-o necesitate interioară, ci este suficientă libertatea din constrângerea exterioară"[226]. Justificarea prin har nu poate fi identificată cu iertarea păcatelor, aşa cum fac Protestanţii. Hristos aduce „ajutorul tămăduitor al Mântuitorului". Harul irezistibil şi numai acesta lucrează binele în om, el „face ceea ce vrea". Harul constă în mod esenţial în inspirarea înclinării bune sau iubirii. Harul ţinteşte spre iubire ca scop al său şi iubirea este încununată cu iertarea păcatelor. Aceste idei sunt puse în ordine în cadrul liniilor învăţăturii augustiniene despre predestinaţie[227]. Jansen afirmă că: „Semipelagienii au admis necesitatea harului interior premergător pentru faptele izolate, de asemenea pentru începutul credinţei. Erezia lor a constat în aceea, că ei au afirmat despre acest har, că poate să fie în aşa fel că este posibil pentru voinţa umană să reziste sau să asculte. Semipelagienii afirmă că

---

[224] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 98.

[225] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 453.

[226] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1865, nr. 2002-2003; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 522.

[227] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 453.

Hristos a suferit moartea sau şi-a vărsat Sângele Său pentru toţi oamenii fără vreo excepţie"[228].

Caracterul augustinian al învăţăturii lui Jansen nu poate fi pus în discuţie. El a reprodus în realitate în mod simplu pe Fer. Augustin. Totuşi această carte a lui a precipitat un conflict mai aspru, care a convulsionat întreaga Franţă pentru mai mult de un secol. La sugestia iezuiţilor, Papa Urban al VIII-lea în anul 1642 în Bula *In Eminenti*, a atras atenţia pentru condamnarea doctrinei lui Bajus, despre care el declară că învăţătura lui Jansen este o renaştere. Protestele au fost exprimate împotriva principiilor morale ale iezuiţilor, creştinătăţii secularizate a timpului şi a sufocării libertăţii de către Biserică[229]. Cartea lui Jansen a conţinut într-adevăr augustinismul pur, incomparabil mai curat decât în restaurarea încercată de Bajus, în timp ce concesiile nu au fost făcute Protestantismului. De aceea doctrina despre predestinaţie ocupă un loc foarte important la Jansen. Datorită influenţei iezuiţilor cu curia, Urban al VIII-lea, după ce se referă la cenzura pronunţată asupra lui Bajus, a confirmat interzicerea cărţii, din cauza ereziei pe care o conţine[230].

Doctrina Fer. Augustin nu a ajuns niciodată din nou ascendenţa. Cinci teze selectate din cartea lui Jansen de

---

[228] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 2004-2005; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 522.

[229] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 453. Pentru activitatea Papei Urban al VIII-lea (1623-1644) a se vedea: Claudio Rendina, *Papei. Istorie şi secrete,* Traducere de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 697-703.

[230] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 93-94. Doctrina lui Jansen despre justificare este strict catolică (Cf. Adolph Harnack, History of Dogma, p. 94, nota 1).

către Sorbonna au fost condamnate de Inocenţiu al X-lea, în Bulla, *Cum occasione* (1653)[231]. Acestea au fost următoarele: 1. „Anumite porunci ale lui Dumnezeu nu pot fi împlinite de oamenii drepţi, a căror dorinţă şi efort sunt conform măsurii puterii pe care ei o au în prezent; ei au de asemenea nevoie de har pentru a face posibilă ascultarea". 2. „În starea naturii căzute, harul nu găseşte niciodată o rezistenţă". 3. „În starea naturii căzute pentru merit şi nemerit libertatea omului nu este de o necesitate interioară, ci este suficientă libertatea de orice constrângere exterioară". 4. „Semipelagienii admit necesitatea harului preventiv interior pentru faptele individuale şi de asemenea pentru începutul credinţei. Erezia lor constă în aceea că ei afirmă despre acest har că poate să fie în aşa fel ca să fie posibil pentru voinţa umană să reziste sau să asculte". 5. Semipelagienii afirmă că, Hristos a murit sau că El şi-a vărsat Sângele Său pentru toţi oamenii fără vreo excepţie"[232]. În măsura în care janseniştii nu au dorit să pună în discuţie autoritatea papală, ei au încercat să se elibereze ei înşişi de poziţia lor chinuitoare prin distingerea între „problema de fapt" şi „problema de drept", susţinând că, de fapt, Jansen nu a apărat tezele pe care Papa astfel, în mod drept, le-a condamnat[233]. Janseniştii au fost puşi într-o situaţie extrem

---

[231] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 454.

[232] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 2001-2005; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 522.

[233] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 454.

de nefavorabilă, deoarece catolicismul lor nu a admis în problemele lor autoritatea Papei în materie de credinţă. Admiterea lor că Papa are un drept de a decide indiferent de problema de fapt a fost determinată de atitudinea lor slabă, care s-a menţinut pe linia de a face deosebire între probleme de drept şi probleme de fapt[234]. Poziţia compromiţătoare a janseniştilor i-a adus curând pe ei într-o nouă dificultate, când Papa Alexandru al VII-lea a declarat în mod limpede, că cele cinci teze au fost condamnate „în sensul intenţionat de acelaşi Cornelius Jansen" (Constituţia *Ad sanctam b. Petri sedem,* 1665). Cele cinci teze au rămas astfel sub condamnare şi de asemenea „tăcerea servilă" respectată de Clement IX (1668) a fost declarată insuficientă de Clement XI (1705)[235].

Teologia harului expusă de Jansen se află redusă la faptul că Dumnezeu predestinează numai pe unii. Predestinaţia la mărire are ca opinie opusă logică o formă de predestinaţia la rău şi la reprobare. Distincţia dintre „harul eficace" şi „harul suficient", născută cu Jansenismul, nu a avut viitor în reflecţia teologică[236]. În tratarea ideii de predestinaţie, Jansen se asociază concepţiei lui Bajus despre starea primordială. Prin păcatul

---

[234] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 95. Papa Alexandru VII în Bulla „Ad sanctam b. Petri sedem" a afirmat: „Noi determinăm şi declarăm că aceste cinci propoziţii extrase din cartea menţionată înainte a lui Cornelius Jansen şi înţelese în sensul intenţionat de acelaşi Cornelius Jansen, au fost condamnate" (Cf. Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, p. 95).

[235] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 454.

[236] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification: du concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, S.J., Philippe Lécrivain, S. J., et Bernard Sesboüé, S.J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* Paris, 1994, p. 362.

strămoşesc omul se află sub concupiscenţă şi legat de păcat în aşa măsură că o voinţă liberă spre bine este de neconceput. Predestinaţia este lucrarea suverană a lui Dumnezeu, total independentă de meritul uman. Dumnezeu iubeşte alegerea, dar El iubeşte de asemenea hotărârea condamnării prin care El predestinează pe cei care nu sunt aleşi spre moarte veşnică şi condamnare. Celor aleşi li se socoteşte totul spre bine, de asemenea paşii lor greşiţi şi păcatele, dar pentru cei condamnaţi totul duce la distrugere [237]. Când adepţii congruismului şi molinismului au protestat contra ideii că predestinaţia este dependentă de voinţa lui Dumnezeu, Jansen a răspuns că nici nu ar fi mai drept, nici mai sigur pentru om ca destinul lui să stea în mâinile lui proprii în loc de a sta în mâinile lui Dumnezeu. El recunoaşte că o credinţă despre o predestinaţie mai radicală ar putea duce la un indiferentism etic şi la fatalism. Nici un om nu poate să spună că el împlineşte datoria morală în zadar, căci prin faptul că o împlineşte el dobândeşte o nădejde mai puternică că aparţine celor aleşi[238]. Faptul că cei condamnaţi împlinesc datoria este de importanţă atât temporară cât şi veşnică, deoarece aceasta contribuie la sfinţirea şi mântuirea celor aleşi. Destinul care aşteaptă pe cei condamnaţi aminteşte celor aleşi despre păcătoşenia principială a omului. Numărul celor aleşi este considerabil mai mic decât numărul celor condamnaţi[239]. „Jansenismul, condamnat în 1653 de Inocenţiu X în cinci propoziţii scoase din lucrarea *Augustinus* a lui Jansen, poate să se

---

[237] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 98.

[238] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 98-99.

[239] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 99.

rezume în trei puncte principale: nu pot fi respectate poruncile lui Dumnezeu fără ajutorul harului; omul nu poate să se opună harului, căci harul este irezistibil; Hristos nu a murit pentru toţi, afirmaţie care contrazice soteriologia ţinută constant în Biserică"[240].

Mişcarea jansenistă a continuat activitatea sa, cu toate persecuţiile din partea ordinului iezuiţilor, dar a fost pusă în pericol să înceteze. Mănăstirea Port Royal a fost distrusă în 1709-1710 şi prin bula *Unigenitus* din 1713 a fost condamnat punctul de vedere, căruia Jansenismul i-a dat expresie. Nu numai critica Jansenismului purtată de cele mai profunde interese ale Bisericii, ci şi filozofia mai nouă şi mai departe spiritul Iluminismului au contribuit la dezorganizarea avansată a teologiei scolastice, care este remarcabilă pentru dezvoltarea din Biserica Catolică de la mijlocul secolului al XVII-lea până în secolul al XIX-lea[241]. „Într-o serie de acte publicate în timpul celei de-a părţi a secolului al XVII-lea, începând cu bula *Cum occasione* în 1653 şi culminând cu bula *Dei Filius* în 1713, comisia doctrinară a Bisericii Romano-Catolice a luat poziţie împotriva reinterpretării pe care Jansen o făcea învăţăturii augustiniene. Ceea ce nu a fost în primul rând decât o serie de reformulări personale ale gândirii Fer. Augustin a fost acum pe punctul de a da naştere unui nou

---

[240] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grâce et justification : du concile de Trente à l'époque contemporaine*, în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, S.J., Philippe Lécrivain, S.J., et Bernard Sesboüé, S.J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut*, Paris, 1994, p. 362; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 2001-2002, 2005; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 522.

[241] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*. Lund, 1971, p. 265.

curent dogmatic şi unei adevărate grupări în Biserică. Problema lucrării *Augustinus* a lui Cornelius Jansen a devenit problema augustinismului jansenist, adică a unei mişcări doctrinare"[242].

[242] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 382.

PARTEA A DOUA

ISTORIA DOGMELOR ÎN PROTESTANTISMUL LUTERAN DIN SECOLELE XVI-XVIII

CAPITOLUL I

PROTESTANTISMUL LUTERAN MAI VECHI (ORTODOXIA LUTERANĂ)[243]

1. Locul Protestantismului luteran mai vechi în Istoria Dogmelor

Cercetarea mai nouă determinată prin Pietism şi Iluminism, a corectat noua imagine a ortodoxiei luterane. Ea a stabilit că teologia abundentă din perioada confesionalismului a constituit o a doua perioadă clasică a Protestantismului după epoca Reformei. Noţiunea de ortodoxie posedă în perspectiva unui sens orientat şi este întrebuinţată în consecinţă cu privire la dogmatica unui timp mai vechi. Faptul că timpul dintre 1550 şi 1700 a fost

---

[243] Pentru Protestantismul luteran mai vechi a se vedea: Bengt Hägglund, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis*, Lund, 1951; Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*,. Third Edition, revised, Minneapolis, 1961; Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Teil II, 1. Aufl., Gütersloh, 1966; Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus seit der Mitte des 17. Jahrhundert*, in Carl Andresen, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, Göttingen, 1984, p. 71-289; Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Lund, 1995; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Band 2. *Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999.

o perioadă a ecleziologiei intensive corespunde cu faptul că în Protestantism s-a ajuns la o fixare a învățăturii productive, nu pentru noile Mărturisiri de credință, ci pentru sistematizarea mai nouă a dogmelor tradiționale, respectiv conținutul Mărturisirii de credință (între altele hristologia și învățătura despre îndreptare)[244]. Cercetarea ortodoxiei protestante vechi, prezentată atât în formularea luterană cât și reformată a diferitelor școli și direcții, se află în primul rând la începuturi. În toate deosebirile confesionale și schimbările de învățătură această epocă poartă totuși o amprentă unitară. Pe lângă aceasta nu aparține numai certitudinii necondiționate în Sfânta Scriptură cunoașterea dobândită a adevărului și cerința de absolut, care sunt ridicate de o confesiune, ci și receptarea școlii filozofice aristotelice[245]. Ortodoxia luterană nu a format un bloc monolitic sub un aspect. Ea a făcut o dezvoltare prin tipuri deosebite cuprinzătoare. Conflictul existent confesional și deosebirile de învățătură care gravitau între luterani și reformați au fost lăsate deoparte, pentru a se lua în considerație ortodoxia. Cu toată deosebirea considerabilă s-a dat o coeziune, care trebuie să fie tratată. De altfel, prin noțiunea de perioada ortodoxiei nu trebuie să se înțeleagă punctul de vedere că atunci au existat și alte curente, care sunt importante pentru istoria Bisericii și a teologiei: Spiritualismul, Umanismul târziu și Iluminismul timpuriu. Pentru dezvoltarea dogmelor, acestea nu au avut nici o importanță pozitivă, deoarece ele

---

[244] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 433.

[245] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 72.

de la principiu modern al subiectivităţii au problematizat obiectivitatea învăţăturii bisericeşti, ca obiectivitate a adevărului dumnezeiesc[246]. Timpul contrazicerilor ascuţite în domeniul în învăţăturii, care s-a încheiat cu Formula Concordiae, este urmat de o perioadă îndelungată cu un caracter mai liniştit, care şi-a fixat trăsăturile sale esenţiale în perioada disputelor doctrinare. Desigur au existat în timpul acestei noi epoci, aşa numitul timp al ortodoxiei luterane, diferite şcoli teologice şi diferite opoziţii între părerile doctrinare deosebite, dar în mare măsură întâlnim totuşi în această perioadă a istoriei gândirii creştine o unitate foarte mare şi o stabilitate în concepţia despre învăţătură[247].

Ortodoxia luterană, care este asociată mai ales la secolul al XVII-lea, şi-a propus ca sarcină să consolideze doctrinar moştenirea epocii Reformei. În primul rând, în mod natural, ortodoxia luterană este un fenomen teologic şi bisericesc intern, care a reglat viaţa credinţei şi relaţiile religioase deosebite. Dar când în conformitate cu realizarea Reformei pe baza principiului teritorial au apărut state confesionale luterane raliate, întreaga viaţă culturală şi statală a ajuns să se caracterizeze prin ideea învăţăturii adevărate şi pure[248]. Perioada clasică a ortodoxiei luterane poate să se considere din jurul anului 1600 şi se întemeiază pe tradiţia, care este reprezentată de Mărturisirile de credinţă luterane (*Liber Concordiae,* 1580), precum şi de teologii, care au dezvoltat un punct de

---

[246] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Gütersloh, 1999, p. 433-434-

[247] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 249.

[248] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 1403.

vedere corespunzător, de exemplu, Wigand şi Chemnitz. Printre cei mai reprezentativi premergători ai ortodoxiei aparţine de asemenea Aegidius Hunnius (+1592, profesor în Marburg)[249].

Ortodoxia luterană în timpul perioadei sale clasice a pătruns şi a susţinut întreaga viaţă culturală în cadrul Luteranismului. De aceea pe drept se poate vorbi despre o cultură a unităţii ortodoxo-luterane. Aceasta s-a sprijinit pe legăturile menţionate dintre Mărturisirea de credinţă luterană şi viaţa statului. Când această legătură s-a descompus, unitatea bazată pe ortodoxia luterană s-a distrus. Iluminismul a contribuit esenţial la această descompunere şi de aici a rezultat viaţa culturală modernă scindată[250]. Premisele ortodoxiei luterane există deja în Reformă. Pe drept cuvânt, Melanchthon a fost numit părintele ortodoxiei luterane. Când ortodoxia luterană într-un anumit fel constituie o premisă pe teritoriul protestant a Scolasticii medievale, Melanchthon, care în teologia sa a luat anumite elemente din Scolastică, se spune că a mijlocit ortodoxiei luterane anumite trăsături scolastice[251]. Dogmatica ortodoxă luterană s-a dezvoltat din cea reformatoare, nu din Reformă, ci din lucrarea dogmatică dezvoltată de ea. Cu epoca a doua a lucrării *Loci* a lui Melanchthon, cu *Disputa contra antinomilor* a lui Luther şi a doua ediţie a lucrării *Institutio* a lui Calvin a fost luată hotărârea, care a făcut un pod între Reformă şi Ortodoxie: Reforma ar fi la rândul ei dogmatică[252]. Tratarea

---

[249] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 274.

[250] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band II, Lund, 1955, col. 1403-1404.

[251] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band II, Lund, 1955, col. 1404.

[252] Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*. Erster Band, 5. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 128-129.

conținutului credinței creștine caracterizează ortodoxia luterană. Deja, la Melanchthon există determinarea ortodoxă a credinței creștine și Evanghelia ca o învățătură. Poziția primară, pe care Melanchthon în contrast cu Luther a dat-o legii ca mărime deosebită de Evanghelie, o primește de asemenea în ortodoxie. În final este de remarcat, că în ceea ce privește articolul principal al Reformei, adică despre îndreptare, ortodoxia luterană urmează pe Melanchthon, care în teologia sa înțelege îndreptarea ca o imputare, deosebită de reînnoire și o plasează în locul despre sfințire, în timp ce Luther a înțeles îndreptarea ca o unitate complexă, ca imputare și reînnoire[253]. Formula Concordiae se îndepărtează de o serie de persoane și direcții, care în perioada după moartea lui Luther au prezentat concepții, care s-au considerat că deviază de la învățătura luterană și de la punctul de vedere, care s-a formulat în Mărturisirea de credință de la Augsburg. Astfel, Formula Concordiae se îndreaptă împotriva concepției, care în pretinsa fidelitate față de Luther a validat părerea că păcatul aparține ființei omului. Aceasta susține că teologii care au interpretat voința omului în vreun sens că ar putea să colaboreze la mântuire, au căzut în sinergism. Când Formula Concordiae vorbește despre dreptatea credinței aceasta are loc prin acordul cu o interpretare a învățăturii despre îndreptare, conform căreia îndreptarea înseamnă că omul în mod real obține o nouă ființă[254].

---

[253] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 1404.

[254] Pentru această parte a se vedea considerațiile din colecția de Mărturisiri de credință ale Bisericii Evanghelice-Luterane: *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*. Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 27; Theodore G. Tappert, *The Book of Concord. The*

Formula Concordiae din anul 1577, constituie primul document clasic al ortodoxiei luterane. Cauzele apariției acestei scrieri au fost disputele doctrinare, care au apărut după moartea lui Luther și au amenințat să scindeze diferitele Biserici Luterane. Ele au ales să se alăture Formulei Concordiae prin a prezenta o explicare a Confesiunii Augustane. Originea ortodoxiei luterane constă în faptul că se raportează la cauza apariția Formulei Concordiae. Aici a fost vorba să se păstreze moștenirea reformatoare neatinsă și învățătura curată față de tendințele dizolvante[255]. Pecetea formării Mărturisirilor de credință luterane a fost pusă cu *Formula Concordiae* (1577) și *Cartea Concordiaei* (1580). Prin obligativitatea cerută de purtătorii ministeriului spiritual și lumesc față de Cartea Concordiaei, Ortodoxia luterană a păstrat unitatea învățăturii ei. În ceea ce privește Luteranismul în întregime, ținta acestuia a fost numai în parte atinsă, căci Formula Concordiae a fost primită de o majoritate, dar nu de toate țările luterane[256]. Autorii Formulei Concordiae vor căuta să lupte sau să neutralizeze orice tendință filipinistă în dezvoltarea învățăturii, adică provenind de la Melanchthon. În mod indubitabil s-a voit să se apere moștenirea directă de la Luther. Dar problema, în care au fost puse punctele de învățătură disputate, nu a fost în măsură esențială o punere a problemei caracteristică pentru Luther, ci pentru gândirea teologică a lui Melanchthon. Din această cauză au apărut probleme căci

---

Confessions of the Evangelical Lutheran Church, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 463.

[255] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 1404.

[256] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 74.

atunci când s-au sprijinit direct pe afirmaţiile lui Luther, multe din ele s-au rezolvat în spiritul lui Melanchthon[257].

Încercările continui ale lui Melanchthon de a media în cadrul Protestantismului între Luteranism şi Calvinism şi între concepţia protestantă şi romano-catolică nu au putut să aibă loc fără îndepărtarea de la poziţia luterană, pe care el a luat-o odată şi a cărei formulare a dat-o Parlamentului din Augsburg[258]. Când Melanchthon în disputa politico-bisericească, prin aşa numitul Leipzig-Interimat din 1548, a făcut modificări ale punctului de vedere luteran, încât moştenirea de la Luther era în pericol, a rămas o contrazicere puternică între el şi adepţii săi, aşa numiţi filipinişti. În timpul a câteva decenii s-a dus o luptă acerbă între filipinişti şi gnesioluterani (luteranii adevăraţi). Tragicul în această luptă înverşunată se află în faptul că nici una din direcţiile, care s-au luptat nu şi-a însuşit cu totul mesajul reformator al lui Luther[259]. În acest fel, prin punerea problemelor teologice importante, influenţa lui Melanchthon a ajuns prin Formula Concordiae în ortodoxia luterană, chiar dacă filipinismul în sensul unei păreri teologice a fost respins. În timp ce filipinismul şi concepţia reformată în anumite puncte s-au divizat, Bisericile germane, care au recunoscut Formula Concordiae şi Cartea Concordiae, cu toată independenţa confesională a fiecărei Biserici, în privinţa învăţăturii formează o unitate definitivă. Aceasta constituie baza confesională bisericească a ortodoxiei luterane, care cu

---

[257] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 1404-1405.

[258] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 27.

[259] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 27.

toate că se întinde peste un spaţiu de timp considerabil (partea mai târzie a secolului al XVI-lea până înainte de secolul al XVIII) se caracterizează printr-o mare unitate de concepţie[260]. Cu toată fidelitatea accentuată puternic faţă de tradiţia luterană şi bisericească generală, ortodoxia luterană desemnează ortodoxia clasică, precum şi un nou elan în problema prelucrării savante a teologiei. Noua orientare, pe care o reprezintă ortodoxia luterană, poate să se pună în legătură cu curentul filozofic, care se numeşte noul aristotelism. Acesta are originea sa în anumite locuri de învăţământ sud-europene (Padua, Coimbra), dar se extinde în Universităţile protestante germane spre sfârşitul secolului al XVI-lea. Acolo dă naştere metafizicii protestante, care în multe privinţe formează premisa ştiinţifică pentru teologia şi ştiinţa timpului[261].

Poziţia ortodoxiei luterane se explică în mod caracteristic prin afirmaţiile despre Luther şi opera sa. Pentru Protestantismul luteran mai vechi (ortodoxia), Luther este cel care a restaurat învăţătura adevărată după eclipsarea şi denaturarea ei. Aici se află în primul rând importanţa chemării extraordinare a lui Luther, după cum, de exemplu, J. Gerhard în lucrarea sa *Loci* o expune

---

[260] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 1405.

[261] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 274. Programul ştiinţific al metafizicii înseamnă deci o restabilire a metafizicii aristotelice cu cerinţa unei prelucrări mai profunde a conceptelor fundamentale ştiinţifice. Această metafizică universitară a fost în parte o direcţie pur umanistă, la Cornelius Martini din Helmstädt, dar în anumite locuri de învăţătură luterană, aceasta s-a unit cu punctul de vedere al ortodoxiei luterane, la cei care au activat în Wittenberg, Balthasar Meisner şi Jakob Martini şi mai târziu la Christoffer Scheibler din Giessen şi la teologul Abraham Calovius (Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 257).

detaliat şi o determină ca o *vocatio eroica*[262]. Într-o anumită perioadă din secolul al XVIII-lea, secolul Pietismului şi Iluminismului, ortodoxia luterană a trăit într-o formă de ortodoxie luterană mai târzie. Aceasta se caracterizează prin aceea, că a putut să prezinte reprezentanţi independenţi, ca V. E. Löscher şi prin aceea că s-au tipărit din nou şi s-au studiat cu ardoare marile opere din timpul clasic al ortodoxiei luterane, ca lucrările lui J. Gerhard, *Loci*, Hollazius, *Examen*, König, *Theologia positiva* şi Hutterus, *Compendium*[263].

---

[262] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 249. La cei mai mari teologi din Evul Mediu există urme ale învăţăturilor despre îndreptarea prin credinţă, satisfacţie şi prezenţa reală în Euharistie, care prin Luther s-au fixat cu claritate şi al căror adevăr se certifică prin afirmaţiile din Scriptură. În perioada mai târzie a ortodoxiei luterane, când pietismul face valabile anumite puncte de vedere ale lui Luther faţă de Protestantismul luteran mai vechi, se arată că „învăţătura adevărată" (pura doctrina) a devenit o mărime independentă, care dacă este nevoie, poate să se întoarcă împotriva lui Luther (G. Aulén, *Dogmhistoria*, p. 249-250).

[263] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 1407. În acelaşi timp este de remarcat, că pietismul, faţă de ortodoxia luterană s-a prezentat ca o cerinţă a Creştinismului practic, iar din punct de vedere dogmatic a rămas foarte mult la punctul de vedere ortodox luteran şi adesea a făcut obiect comun cu ortodoxia luterană în combaterea Creştinismului pozitiv al Iluminismului care a deformat teologia (Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt*, col. 1407). O anumită formă de trecere de la ortodoxia luterană la teologia Iluminismului o constituie aşa numita ortodoxie raţională cu reprezentanţi ca Mosheim, Buddeus, ambii Walch, Ernesti şi Michelis. Până şi teologia reprezentată de S. J. Baumgarten, poate într-un anumit fel să se spună că rămâne în cadrul unei ortodoxii luterane, în aceea că se îndepărtează atât de neologie cât şi de raţionalismul pur (Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriak*, col. 1407-1408).

În concepția Protestantismului luteran mai vechi (ortodoxia), ca întruchiparea consecventă și finală a ceea ce s-a dat cu Reforma în timpul de mai târziu, teologia restaurării extreme din secolul al XIX-lea a fost de acord. În această privință, în timpul celei de-a doua părți din secolul al XIX-lea, aprecierea Protestantismului luteran mai vechi nu a fost adesea dependentă de contrazicerea teologiei restaurării din secolul al XIX-lea[264]. Accentuarea cea mai puternică a legăturii apropiate a Protestantismului luteran mai vechi cu Reforma, în timpul din urmă, a fost făcută de concepția lui E. Troeltsch, care în modul cel mai energic a susținut unitatea imediată a Reformei cu Evul Mediu și care a afirmat că limita deosebitoare cea mai determinantă nu se află între Reformă și Evul Mediu, ci între așa numitul Protestantism vechi și Protestantismul mai nou din ultimele secole[265]. Efortul Protestantismului luteran mai vechi de a întruchipa clar punctele de învățătură, prin care Luther a rectificat tradiția anterioară, este susținut de o grijă față de ideile reformatoare despre îndreptare, moștenirea Reformei, certitudinea mântuirii și dacă ortodoxia luterană în această privință nu a avut o privire clară pentru că schimbarea în acest punct nu a însemnat o schimbare într-un punct de vedere particular, ci o schimbare a întregii concepții despre Creștinism, totuși a rămas mult din spiritul Reformei în formulele de învățătură ale ortodoxiei luterane, ceva care se atestă nu numai de prezentarea învățăturii, ci și de propovăduirea

---

[264] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 250.

[265] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 250.

contemporană[266]. De aceea nu se spune că ortodoxia luterană ar însemna continuarea consecventă a intențiilor Reformei sau că ortodoxia luterană, când aceasta și-a pus ca sarcină necesară înainte ca să prelucreze teologic ceea ce s-a dat prin Reformă, ar fi găsit formule adecvate pentru ceea ce la Luther a fost mai mult intenție religioasă decât teologie. Dacă ortodoxia luterană pentru fiecare din temele sale a putut să se refere la afirmații directe ale lui Luther, aceasta nu ar fi în realitate o dovadă[267].

Ortodoxia luterană a adus cea mai de seamă contribuție a sa în domeniul dogmaticii. Prin lucrarea sa *Loci*, Melanchthon a devenit din punctul de vedere al metodei preceptor pentru ortodoxia luterană, căci aici prezentarea conținutului credinței creștine a fost o disciplină independentă și nu numai un adaos la interpretarea Sfintei Scripturi[268]. Ortodoxia luterană a pus problema autorității specifice a Reformatorului și ea a căutat să răspundă la întrebarea privind „vocația lui Luther". De fapt gândirea ortodoxiei s-a orientat mai puțin spre teologia lui Luther și mai mult spre învățătura Mărturisirilor de credință valabile. În 1533, începe cu Statutul Facultății de Teologie a Universității din Wittenberg un proces al unei obligativități a Mărturisirilor de credință, în cursul căruia Mărturisirile învățăturii reformatoare dobândesc o preponderență obiectivă asupra Simbolurilor primare

---

266 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 250-251

267 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 251.

268 Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 1408.

receptate[269]. Ortodoxia luterană merge totuşi în această privinţă dincolo de Melanchthon, pentru că în timp ce lucrarea *Loci* a acestuia are caracterul unei tratări a dogmelor creştine fără vreun fundament al introducerii unitare, în ortodoxia luterană este în realitate vorba despre o construcţie de sistem în sens propriu zis. Când aceasta nu a putut să aibă loc fără o bază filozofică, în perioada anterioară a ortodoxiei luterane s-a constituit o filozofie a şcolii protestante, care a fost înrudită cu aristotelismul din Scolastica medievală şi Scolastica târzie a Catolicismului de după Reformă[270].

Pentru înţelegerea istorică a ortodoxiei luterane şi dezvoltarea formării învăţăturii ei este necesar să se ia în

---

[269] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 74-75.

[270] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 1408. De asemenea, Melanchthon ca mijlocitor al acestei baze filozofice a construcţiei sistemului ortodoxiei luterane este preceptor al ortodoxiei luterane. Dar în cadrul ortodoxiei luterane nu s-a mulţumit cu o cunoaştere mijlocită de către Melanchthon despre aristotelismul din Scolastică, ci s-a mers la izvoare şi s-a studiat Averroes şi scolasticii medievali. Desigur această bază aristotelico-scolastică a avut în primul rând o sarcină formală pentru construcţia sistemului dogmatic al ortodoxiei luterane şi tratarea şi expunerea diferitelor lucrări intitulate *Loci theologici* (Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt,* col. 1408). Construcţia sistemului ortodoxiei luterane a atins punctul său culminant la mijlocul secolului al XVII-lea în operele lui Calovius, *Systema locorum theologicorum*, în 12 volume, König, *Theologia positiva-acromatica* şi Quenstedt, *Theologia didactica-polemica.* Pentru aceste prezentări sistematice spre deosebire de metoda lucrărilor *Loci* din sistemul învăţăturii ortodoxiei luterane este comună întrebuinţarea metodei analitice, care pleacă de la scopul mântuirii şi de acolo merge mai departe la mijloacele şi realizarea mîntuirii (Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt,* col. 1409).

consideraţie moştenirea reformatoare, influenţa deosebită dintre teologia lui Luther şi a lui Melanchthon, ca şi conţinutul învăţăturii Mărturisirilor fundamentale, dar în acelaşi timp să se vadă forţele teologice-bisericeşti, politice şi istorico-spirituale împotriva căroa ortodoxia luterană a trebuit să stea şi prin atacul cărora ea şi-a simţit existenţa sa proprie ameninţată. Frontul ei a fost mai întâi de toate îndreptat împotriva Catolicismului reîntărit şi Calvinismului răspândit în ţările luterane[271]. Din punct de vedere al conţinutului se spune că sistemul ortodoxiei luterane este un sistem pe baza filozofiei şcolii protestante, care a întreprins construirea în continuare şi interpretarea conţinutului învăţăturii din Formula Concordiae, dar şi a conţinutului din celelalte Mărturisiri de credinţă luterane. În centrul sistemului învăţăturii ortodoxiei luterane se află prezentarea învăţăturii despre inspiraţia verbală a Bibliei, care constituie interpretarea şi construcţia ortodoxiei luterane despre concepţia Reformei privind Scriptura, mai târziu aşa numitul principiu formal şi învăţătura despre îndreptare şi împăcare, despre care ortodoxia luterană a realizat apoi ceea ce s-a denumit principiul material al Reformei[272].

Deci, dacă teologia Protestantismului luteran mai vechi (ortodoxia luterană) în punctele de vedere importante a avut ca scop să realizeze o prelucrare teologică în mod consecvent a conţinutului credinţei reformatoare, aceasta

---

[271] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 77.

[272] Hj. Lindroth, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 1409.

nu a fost totuşi numai datorită ortodoxiei luterane[273]. Pe de o parte, ortodoxia luterană a fost legată de tradiţia teologică mai veche, inclusiv Luther, şi aceasta constă în natura lucrurilor, că o aprofundare aşa de enormă şi o transformare ca aceasta, care s-a întâlnit în şi cu Reforma. Pe de altă parte, trebuie să se ia în consideraţie că materialul conceptual, la care ortodoxia luterană s-a referit la prelucrarea teologică, de multe ori a fost de natură să pună dificultăţi importante în calea încercării de a exprima clar şi consecvent concepţia reformatoare despre credinţă[274].

2. Reprezentanţii Protestantismului luteran mai vechi (ortodoxia luterană)

Perioada ortodoxiei luterane cuprinde tot secolul al XVII-lea, dar se poate face deosebirea între perioada clasică din prima jumătate a secolului al XVII-lea şi stadiul de mai târziu începând de la pacea westfalică (1648), caracterizată prin lupta împotriva sincretismului şi o sistematizare pătrunzătoare a tradiţiei luterane, precum şi poziţia doctrinară mai dură[275]. În cadrul ortodoxiei luterane s-ar putea deosebi trei perioade: un prim stadiu în timpul deceniilor din urmă ale secolului al XVI-lea şi timpul imediat după schimbarea secolului al XVI, perioada clasică a ortodoxiei luterane în timpul secolului

---

[273] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 251-252.
[274] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 252.
[275] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 279.

al XVII-lea şi în sfârşit ortodoxia de mai târziu din timpul secolului al XVIII-lea, care se prezintă ca o reînflorire a ortodoxiei clasice cu o poziţie polemică împotriva Pietismului şi teologiei Iluminismului şi în forme de trecere schimbătoare cu influenţe din ambele direcţii menţionate[276].

Otto Weber expune sistematic Dogmatica ortodoxiei luterane şi precizează concis perioadele acestei teologii.

După Otto Weber, în perioada ortodoxiei luterane se deosebesc trei faze: ortodoxia timpurie, cu teologii care au început Formula Concordiae şi în mod esenţial cu problemele acestora, ortodoxia din perioada de apogeu, care prin reprezentantul ei de la Jena, Johann Gerhard s-a îndepărtat de situaţia conflictuală confesională imediată pentru a progresa spre un proiect cuprinzător şi ortodoxia de mai târziu, în care începe să se contureze curentele spre Raţionalismul supranaturalismului dezvoltat[277]. Printre teologii marcanţi din primul stadiu al ortodoxiei luterane se remarcă mai ales cei care au colaborat la apariţia *Formulei Concordiae*: Jacob Andreae (1528-1590), Martin Chemnitz (1522-1586), David Chytraeus (1530-1600) şi Nikolas Selnecker (1532-1592). În mod deosebit, Chemnitz a exercitat o influenţă extinsă şi în Suedia. În învăţătura despre îndreptare, Chemnitz a urmat tradiţia lui Melanchthon, iar în învăţătura despre Euharistie teoriile luterane cu accentuarea puternică a contrazicerii cu filipinismul. În lucrarea dogmatică a lui Chemnitz, *Loci theologici*, apărută în anul 1591, după moartea lui se comentează lucrarea *Loci communes* a lui Melanchthon,

---

[276] G Aulén, Dogmhistoria, *Stockholm. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 252.

[277] Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik* Erster Band, 5 unveränderte Auflage, Neukirchen-Vlyn, 1977, p. 138.

după scrierile lui Luther şi Formula Concordiae[278]. Franz Buddeus consideră pe Martin Chemnitz ca „marele teolog al Bisericii noastre, căruia nimeni nu refuză să-i atribuie locul principal după Luther printre apărătorii adevărului Evangheliei". Lucrarea lui Chemnitz, *Loci Theologici* (1591) este un comentariu asupra lucrării *Loci Communes* a lui Melanchthon, dezvoltarea prelegerilor începute la Wittenberg şi continuate la Brunswick. Aceasta a fost publicată după moartea lui, în editura lui Polycarp Lyser[279].

Ortodoxia luterană timpurie a rămas puternică prin reprezentantul ei Martin Chemnitz, care a venit după Melanchthon şi prin Aegidius Hunnius, care a activitat în Marburg. Realizarea cea mai importantă a primului a fost, făcând abstracţie de critica sa aspră şi perspicace a Conciliului de la Trident, hristologia sa, care a provocat dispute serioase[280]. Lucrarea lui Chemnitz, *De Duabus naturis* (1570) a fost în mod repetat numită „o lucrare epocală", în timp ce cele două tratate ale sale despre *Cina Domnului, De Coena Dominis* (1560) şi *Fundamenta Sanae Doctrinae,* sunt în special valabile pentru discuţia lor despre Sfânta Scriptură şi dezvoltarea istorică a subiectului. *Examen Concilii Tridentini* (1565-1573) este apărarea cea mai competentă a Protestantismului publicată

---

[278] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 252; Henrich Schmid, D. D., *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1961, p. 665-666.

[279] Heinrich Schmid, D. D., *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Augsburg Publishing House Minneapolis, 1961, p. 665-666.

[280] Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik,* Erster Band, 5. , unveränderte Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 138.

vreodată. El a fost unul dintre autorii *Formulei Concordiae*[281].

Cei mai de seamă reprezentanţi ai Protestantismului luteran mai vechi (ortodoxiei luterane mai vechi, clasice), clasic sunt Leonard Hutterus (1563-1616) şi Johann Gerhard (1582-1637). Hutterus (profesor în Wittenberg) a compus dogmatica, *Compendium locorum theologicorum, ex Scripturis Sacris et libero concordiae collectum* (1610), care în mare măsură urma să înlocuiască lucrarea *Loci communes* a lui Melanchthon ca manual[282]. Lucrarea lui Leonard Hutterus se caracterizează prin concizie, precizie şi o încredere totală în Cărţile simbolice şi teologii mai vechi (Chemnitz, Aegidius Hunnius) pentru definiţiile ei. Opera postumă, *Loci Communes Theologici* (1619), editată de Facultatea din Wittenberg, este o

---

281 Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 666. Nikolas Selnecker (1532-1592), un ucenic al lui Melanchthon şi unul dintre autorii Formulei Concordiae, s-a născut în 1532, a fost profesor la Leipzig şi Jena. Lucrarea lui *Institutiones Christianae Religionis* (1563) a introdus practica de a prefaţa operele de teologie sistematică cu *Prolegomena*. În plus, el a pregătit un compendiu despre *Loci Communes*, lucrarea lui Melanchthon şi a scris numeroase monografii, *De Coena* (1561), *Exegema de Unione personali* (1571), (Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 666).

282 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 279; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efter apostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 253. Leonard Hutterus, care s-a născut în 1563, a fost profesor la Wittenberg din anul 1596 până la moartea sa în 1616. Cea mai cunoscută operă a sa este *Compendium Locorum Theologicorum* (1610), pentru că aproape un secol a fost folosită ca manual în Facultăţile de Teologie din Germania. Această lucrare a fost tradusă în germană, suedeză şi engleză şi a constituit baza a şapte comentarii (Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 666).

dezvoltare a Compendiului[283]. Johann Gerhard (ucenic al lui Hutterus, activ în mod principal în Jena), este cel mai de seamă dogmatist al Protestantismului luteran mai vechi (ortodoxia luterană), care construieşte mai departe pe tradiţia moştenirii epocii Reformei, mai ales Chemnitz), dar a pus în acelaşi timp fundamentul lucrării teologice a ortodoxiei luterane următoare. Printre lucrările lui se remarcă *Loci theologici* (1610-1625), care în mod universal şi cu exploatarea unui material deosebit de cuprinzător tratează învăţătura evanghelică[284]. Acestei perioade aparţine de asemenea Matthias Hafenreffer (1561-1619), care a fost profesor la Tübingen. Lucrarea lui principală, *Loci Theologici, sive Compendium Theologiae,* a fost apreciată în mod special în Würtemburg, Suedia şi Danemarca, unde a fost întrebuinţată în general ca un manual[285].

Două direcţii s-au prezentat în secolul al XVII-lea într-o contrazicere puternică mai mult sau mai puţin, care totuşi nu a fost de natură pur teologică, în teologia academică

---

[283] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, 1961, p. 666-667.

[284] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 279-280; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 253. Lucrarea lui Gerhard, *Confessio catholica* (1633-1637), caută să respingă obiecţiile teologiei romano-catolice contemporane cu dovezi luate din tradiţia proprie a Catolicismului roman. În opera lui Gerhard, care cuprinde toate ramurile teologiei, intră apoi, interpretarea Sfintei Scripturi, scrieri de edificare, ca şi *Meditationes sacrae* (1606), disertaţii şi o prezentare detaliată a eticii vieţii credinţei (Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1956, p. 262; Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, 1961, p. 669).

[285] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, 1961, p. 666.

dominantă. O direcţie a fost reprezentată de literatura practică-mistică provenită de la J. Arndt (1555-1621), care a scris lucrarea *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1606-1609). Un reprezentant important al acestei direcţii a fost de asemenea J. Lütkemann (+1655)[286].

Jaroslav Pelikan a subliniat în mod deosebit rolul teologului Georg Calixt pentru unificarea Bisericilor creştine plecând de la un consens universal.

„La începutul secolului al XVII-lea, principalele Biserici confesionale au ales calea „reafirmării" ca mijloc de a apăra versiunea specifică Reformei. Acestei voinţe de a conserva durabil rezultatele Reformei se opunea necesitatea neschimbată de a afirma unitatea Bisericii şi a operei ei de reunificare. Examenul doctrinar cel mai remarcabil al acestei probleme a unităţii a fost provocat de propoziţia lui Georg Calixt, pe care confesionaliştii stricţi l-au denunţat ca „autorul tuturor tulburărilor din Bisericile protestante". Pentru că cele trei confesiuni se prezentau drept continuatoare ale Părinţilor şi Sinoadelor Bisericii vechi, Calixt a subliniat că Romano-Catolicismul nu putea să mai pretindă că deţine „monopolul adevărului apostolic"[287]. Schimbul de păreri teologice a fost dat de a doua direcţie, aşa numitul sincretism, care a găsit în Georg Calixtus (1586-1656) pe cel mai de seamă tutore al său. Eforturile sincretismului ar fi fost de altfel mai mult politice bisericeşti decât pur teologice. Acesta a căutat legătura bisericească cea mai apropiată cu reformaţii dar şi

---

[286] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 253.

[287] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 336.

cu Roma[288]. Deci, un punct de vedere deosebitor a fost reprezentat de renumitul teolog din Helmstädt, Georg Calixt (1586-1656), care a considerat că având punctul de plecare în Tradiţia creştină cea mai veche ca un *consensus quinquesecularis* ar putea să se ajungă la o unitate între diferitele confesiuni. Această concepţie sincretistă s-a dezvoltat prin ucenicii săi în Şcoala de la Helmstädt. Lupta împotriva sincretismului pune în mare măsură amprenta sa pe ortodoxia luterană din ultima parte a secolului al XVII-lea[289]. „Georg Calixt distingând între doctrinele care erau *necesare mântuirii* şi acelea care nu erau, dar de asemenea între conţinutul propriu şi limba în care ele au fost formulate, s-a străduit să definească un *consens al primelor cinci secole*, care ar fi servit ca bază dogmatică pentru reconcilierea Bisericilor"[290]. Pentru Georg Calixt, caracteristica Tradiţiei adevărate consta în recunoaşterea unei învăţături a Bisericii universale (*consensus universitatis*) şi în consensul Bisericii vechi (*consensus antiquitatis*). Planul său de reunificare pleca de la convingerea că în conformitate cu chemarea universală la mântuire, adevărurile mântuirii trebuie să fie înţelese de oricine şi pentru toate timpurile după conţinut şi cuprins să fie identice. El a fost convins că în aceste articole de credinţă fundamentale constă unitatea dintre luterani, reformaţi şi catolici[291]. „Teologii şi crezurile principale ale

---

[288] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*. Stockholm, 1927, p. 253.

[289] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 280.

[290] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 336.

[291] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des*

acestei epoci fondau explicit învățăturile lor pe textul biblic, în așa fel că reprezentau o autoritate care permitea să se treacă peste controversele Reformei asupra Scripturii și Tradiției. Dogmele despre Treime și Persoana lui Hristos, afirmate de toți pe baza Simbolului Apostolilor, formau inima consensului și o sinteză augustiniană în care învățăturile principalilor reformatori protestanți și acelea ale Conciliului de la Trident puteau toate să găsească loc ar fi permis să aducă înapoi controversele la *statu quo ante*. Propoziția lui Calixt a determinat o mare parte a programului nefericitului „colocviu al iubirii", care s-a ținut în 1645 la Torun, în Polonia, între catolici, calviniști și luterani"[292]. Adversarul sincretismului a fost Abraham Calovius (1612-1686), profesor în Wittenberg, care se întemeiază mai departe pe tradiția de la J. Gerhard, dar în același timp devine critic față de ideile din direcția doctrinară și polemică. Printre scrierile lui se remarcă lucrarea cuprinzătoare *Systema locorum theologicorum* (12 volume, 1655-1677)[293]. Ultimul sistem doctrinar al

---

18. Jahrhundert, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Band 3, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 87.

[292] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 337.

[293] Bengt Hägglund, *Teologns historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 280-281; Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 669. Alte lucrări dogmatice din perioada de mai târziu a secolului al XVII-lea se caracterizează la fel printr-o prelucrare mai sistematică a tradiției ortodoxiei luterane și o fixare conceptuală tot mai pătrunzătoare a diferitelor probleme de învățătură. Aici aparțin printre alții Johann Friedrich König (1619-1664), *Theologia Positiva Acromatica* (1661) și Johann Andreas Quenstedt (1617-1688), *Theologia didactica-polemica* (Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 263; Heinrich Schmid, *The Doctrinal*

Protestantismului luteran mai vechi (ortodoxia luterană) este considerat sistemul lui David Hollazius, *Examen theologico-acromaticum* (1707), păstrând amprenta problemelor Pietismului, dar în acelaşi timp o compilare realizată minuţios a tradiţiei ortodoxiei luterane[294].

În timpul secolului al XVII-lea, ortodoxia luterană nu mai are o putere dominantă în lumea teologiei. Influenţa acesteia nu este totuşi neînsemnată. Aceasta rămâne ca o prelungire a ortodoxiei luterane mai vechi în lupta ascuţită împotriva noilor direcţii. În W. E. Löscher (+1749), această ortodoxie luterană mai târzie are un luptător inteligent, care îndreaptă armele sale atât împotriva Pietismului ca deism cât şi împotriva filozofiei lui Christian Wolff (1679-1754). Alţi luptători împotriva unui pietism deosebit ar fi J. M. Götze (+1786) şi J. B. Carpzov

---

Theology of the Evangelical Lutheran Church, Minneapolis, 1961, p. 669. J. F. König (1619-1664), a fost profesor la Greifswald şi Rostock. Compendiul de teologie al lui König, *Theologia Positiva Acromatica* (1664) a fost întrebuinţat în mare măsură ca un manual. El diferă de opera lui Hutterus, fiind un manual ştiinţific (H. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 669). Johann Andreas Quenstedt (1617-1688), a fost profesor la Wittenberg şi nepot al lui J. Gerhard. Lucrarea lui Quenstedt, *Theologia Didactico-Polemica* (1685), datorită colecţionării exhaustive şi clasificării precise a materialului dogmatic, este una din cele mai importante lucrări din teologia luterană. Ea are puţină originalitate şi urmează îndeaproape liniile generale ale lui König, dar manifestă cea mai mare erudiţie în citatele din autorităţi (Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, 1961, p. 670).

[294] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 281; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 254.

(+1803)[295]. Dar ortodoxia luterană trăieşte în acest timp prin a intra în legătură cu noile puteri şi cu aceasta se modifică puternic. J. F. Buddeus (1667-1729), face legătura între ortodoxie şi Pietism şi s-a pregătit în acelaşi timp teologia Iluminismului, deşi el s-a opus întrebuinţării metodei lui Ch. Wolff în teologie. Lucrarea lui J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (1724), constituie un document interesant din teologia de tranziţie mai veche[296].

Expunerea următoare a unor noţiuni principale din dogmatica ortodoxiei luterane se întemeiază mai ales pe ortodoxia mai veche, clasică, aşa cum aceasta este reprezentată de L. Hutterus şi J. Gerhard. Prezentările dogmatice de mai târziu poartă în multe privinţe o astfel de amprentă[297].

---

[295] G. Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 254.

[296] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tidenn till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 255.

Otto Weber tratează contribuţia lui J. F. Buddeus şi a lui Chr. Wolff în cadrul Dogmaticii mai noi din perioada dintre Iluminism şi Pietism încadrându-i în curentul supranaturalismului (Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.* Erster Band, 5. Auflage, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 147-148.

[297] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 281.

3. Doctrina Protestantismului luteran mai vechi (ortodoxia luterană). Principalele probleme dogmatice în timpul ortodoxiei luterane

Dacă se poate vorbi de o anumită omogenitate în problema atitudinii ortodoxiei luterane față de problemele fundamentale, această grupare teologică manifestă totuşi schimbări aşa de mari încât o scurtă expunere a acesteia trebuie să fie sistematizată puternic. Fundamentală pentru sistemul ortodoxiei luterane este concepția despre Sfânta Scriptură[298].

1.1. Învățătura despre Sfânta Scriptură

Sfânta Scriptura se consideră principiul unic al teologiei sau premisa fundamentală. Aceasta înseamnă că se consideră că se urmează învățătura Scripturii, care se vede în contrast cu Tradiția bisericească. Sfânta Scriptura se compară cu Cuvântul lui Dumnezeu. Scriptura se întemeiază desigur pe o propovăduire verbală originară, dar pentru Biserica prezentă singurul izvor autentic este mărturia apostolică şi profetică[299]. În ceea ce priveşte Sfânta Scriptură sunt două elemente de indicat: învățătura reformatoare despre Scriptură, Cuvântul lui Dumnezeu şi concepția aristotelică a cuvântului exterior unit nemijlocit cu cel scris. Ambele concepții formează presupunerea gândită pentru compararea ortodoxă luterană a Sfintei

---

[298] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 179.

[299] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 281-282.

Scripturi cu Cuvântul lui Dumnezeu[300]. Când se compară Cuvântul lui Dumnezeu cu Sfânta Scriptura, aceasta presupune, că nu se desparte cuvântul exterior sau „litera" ca ceva exterior de sensul care există în spatele acestuia. Consideraţia aristotelică a formei dă concepţiei ortodoxiei luterane despre Scriptură o altă amprentă decât biblicismul de mai târziu, care adesea înseamnă, că o interpretare literară raţională se atribuie demnităţii dumnezeieşti[301]. Ernst Troeltsch şi cercetarea ortodoxiei luterane influenţată de el spune că în perioada postreformatoare devine tot mai mare distanţa dintre Biserica evanghelică, ca *Biserica Scripturii* şi Biserica Catolică, văzută ca *Biserica papală*. Învăţătura despre Sfânta Scriptură într-un caz şi învăţătura despre Papă şi Biserică în celălalt caz împlineşte aceeaşi funcţie, anume ca garanţie că se posedă adevărul absolut. În această funcţie formularea învăţăturii despre inspiraţia verbală are o importanţă esenţială[302].

Gottfried Hornig precizează poziţia ortodoxiei luterane faţă de inspiraţia Sfintei Scripturi în acest context.

În calitate de principiu al teologiei, Sfânta Scriptură împlineşte o funcţie dublă, căci ea este izvorul învăţăturilor conţinutului credinţei formulate şi în acelaşi timp garanţia adevărului acestui conţinut. Ea este înţeleasă ca o unitate a învăţăturii lipsite de contradicţie a adevărului dumnezeiesc revelat, care poate fi fundamentat şi dedus din articolele de credinţă dogmatice. Înainte de toate se arată în dezvoltarea învăţăturii Sfintei Scripturi, care a dus la o comparare a Cuvântului lui Dumnezeu cu

---

300 Bengt Hägglund, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altutherische Schriftverständnis*, CWK Gleerup, Lund, 1951, p. 81.

301 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 282.

302 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 179.

Sfânta Scriptură, ca şi formarea unei teorii a dictării şi inspiraţiei verbale, o deviere caracteristică de la înţelegerea reformatoare a lui Luther a Scripturii. Aici au fost fundamentele teologice controversate primare, pe care s-a bazat ortodoxia protestantă veche, cuvântul Scripturii conduce nemijlocit la Dumnezeu[303]. Dacă învăţătura cea mai timpurie şi cea mai consecventă se prezintă pe terenul reformat, noţiunea de inspiraţie verbală a Sfintei Scripturi prin Sfântul Duh este totuşi până la accente şi punctele vocale ale textului ebraic, un element în concepţia despre inspiraţie a ortodoxiei luterane. Autorii diferitelor cărţi biblice au primit de la Sfântul Duh ideea de a scrie şi inspiraţia, atât a conţinutului, cât şi a formei[304]. David Hollaz afirmă că: „Toate concepţiile, care sunt conţinute în Sfintele Scripturi au fost comunicate în mod nemijlocit de Sfântul Duh apostolilor şi profeţilor. Toate cuvintele, fără excepţie, conţinute în sfintele manuscrise, au fost dictate de Sfântul Duh apostolilor şi profeţilor"[305]. Învăţătura ortodoxiei luterane despre inspiraţia Scripturii s-a formulat sub influenţa contrazicerii duble împotriva Romei şi împotriva mişcărilor spiritualiste. Scriptura este autoritatea stabilă, atât împotriva referirii Romei la Tradiţie şi Biserică, cât şi faţă de referirea spiritualismului la inspiraţia interioară imediată şi la experienţele

---

[303] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch derDogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 78.

[304] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 179.

[305] David Hollaz, *Examen Theologorum Acromaticum,* 1707, p. 83, 85, în Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1961, p. 45.

subiective[306]. Deoarece Sfânta Scriptură este Cuvântul lui Dumnezeu, prin inspirație, aceasta are însușiri dumnezeiești. Autoritatea dumnezeiască a Scripturii este cauzativă, și anume cuvântul Scripturii este un obiect de cunoaștere, adică credința, care se definește ca autoritatea divină. Astfel, ortodoxia luterană rezolvă problema dificilă despre mărturia internă a Sfântului Duh[307].

În teologia reformatoare, principiul Scripturii obține o pecete deosebită prin legătura cu învățătura despre justificare. Acesta rămâne în teologia ortodoxă luterană în măsura în care s-a păstrat pentru ea Sfânta Scriptura ca purtătoare a mijloacelor harului, a Cuvântului lui Dumnezeu. Totuși aici s-a făcut remarcată o metodă rațională. Reforma a preluat din tradiția medievală principiul Scripturii și învățătura despre inspirație, așa cum ea a fost dezvoltată după Biserica veche. Această dogmă generală s-a dezvoltat pe fundamentul principiului reformator al Scripturii spre o dogmă evanghelică oficială[308]. În ceea ce privește claritatea Scripturii se afirmă că nu numai oamenii înzestrați, ci și toți creștinii pot să citească Scriptura, să ajungă la credință prin aceasta și cu ajutorul acesteia să vadă ceea ce este drept și ceea ce este greșit. Locurile umbrite din Scriptură se vor interpreta cu ajutorul celor clare și evidente. Pentru interpretare, sensul literar este esențial, dar ortodoxia luterană nu exclude nicidecum un sens mistic (alegoric, tipic, parabolic), ci se spune că un astfel de sens poate să fie

---

306 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 259.

307 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 179-180.

308 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 435-436.

prevăzut de Dumnezeu[309]. Când se vorbeşte despre *perfectio* sau *sufficientia* Scripturii se consideră cu aceasta, că Scriptura ca singurul principiu al teologiei, cuprinde tot ceea ce omul are nevoie să ştie pentru a ajunge la mântuire[310]. În ceea ce priveşte desăvârşirea şi suficienţa Scripturii, se poate spune că Scriptura comunică tot ceea ce este necesar pentru mântuirea omului. Aceasta înseamnă că alte izvoare de cunoaştere sunt inutile, de asemenea tradiţia. Puterea dumnezeiască a Sfintei Scripturi, capacitatea dumnezeiască de a produce lucrarea dumnezeiască constă din întoarcerea omului la Dumnezeu şi reînnoirea morală[311]. În aceste însuşiri s-a văzut lucrarea Sfântului Duh. Totuşi, s-a considerat că mărturia Duhului a vorbit numai Scripturii; numai Sfântul Duh este cel prin care Scriptura dă omului cunoaşterea care duce la mântuire. În realitate mărturia Sfântului Duh este piatra fundamentală pentru întreaga învăţătură despre inspiraţie. Scriptura însă afirmă Revelaţia, nu numai un izvor despre Revelaţia dată. În consecinţă, ortodoxia luterană nu a văzut o deosebire între propovăduirea orală a apostolilor şi profeţilor şi cuvântul scris[312]. Din acest punct de vedere, învăţătura despre mărturia Sfântului Duh la Johann Gerhard se înţelege şi se arată ca o expresie mai clară şi

---

309 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 180.

310 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 282.

311 A. Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 180.

312 A. Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 180.

mai corectă a concepţiei ortodoxiei luterane despre Scriptură[313].

În comparaţie cu Scriptura, Tradiţia are în teorie un rol subordonat. Obligativitatea faţă de Simboluri, în primul rând faţă de cele reformatoare, se susţine şi se motivează cu acordul acestora cu Scriptura. Scriptura se consideră ca fundamentul autorităţii, Mărturisirile de credinţă ca apărătoare, care au fost stabilite pentru punctele de vedere controversate datorită duşmanilor[314]. Formula Concordiae (1577), tratează: „Despre regula şi norma în scurt rezumat, după care toate învăţăturile trebuie să se dovedească şi disputele doctrinare, care au apărut trebuie să se explice în mod creştin şi să se decidă". „În acest fel se stabileşte deosebirea, pe de o parte, dintre Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament şi, pe de altă parte, toate celelalte scrieri. Sfânta Scriptură rămâne singura judecătoare, regulă şi canon al adevărului, conform căreia, ca singura piatră de încercare toate învăţăturile vor fi înţelese şi judecate, dacă ele sunt bune sau rele, drepte sau nedrepte. Dar Simbolurile şi Mărturisirile de credinţă menţionate nu sunt judecătoare ca Sfânta Scriptură, ci numai mărturii şi interpretări ale credinţei, care arată, cu privire la problemele controversate, cum a fost interpretată şi explicată Sfânta Scriptură în Biserica lui Dumnezeu, în diferite timpuri de cei care au trăit atunci şi cum învăţăturile contrare au fost respinse şi condamnate"[315]. În

---

[313] Bengt Hägglund, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis,* CWK Gleerup, Lund, 1951, p. 96.

[314] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 260-261.

[315] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianism, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 500; Theodore G. Tappert (Ed.), *The Book of*

mod deosebit, în legătură cu disputa sincretistă, se subliniază puternic importanţa Mărturisirilor de credinţă reformatoare. Dar, dacă Mărturisirile de credinţă au fost gândite să aibă numai o autoritate derivată în raport cu Sfânta Scriptură, în mod obiectiv, interpretarea Scripturii a fost văzută dependentă de tradiţia învăţăturii provenind din Reformă[316].

3. 2. Învăţătura despre Dumnezeu

Într-o oarecare măsură, întreaga dogmatică ortodoxă luterană constituie o „învăţătură despre Dumnezeu". La prezentarea despre fiinţa lui Dumnezeu (Treimea, Hristologia) se ataşează învăţătura despre creaţie şi ordinea mântuirii ca o descriere a voinţei lui Dumnezeu, manifestată în opera Sa. Apoi se vorbeşte despre Dumnezeu ca *principium essendi* al teologiei. Dumnezeu Cel revelat este cauza cunoaşterii noastre despre El[317]. La fel ca şi în învăţătura despre Treime, în învăţătura despre lucrarea lui Dumnezeu, se arată cum începutul metafizic al învăţăturii despre Dumnezeu este străbătut şi corectat de reluarea afirmaţiilor biblice. „Cunoaşterea naturală a lui

---

Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 465. Heinrich Schmid precizează importanţa Simbolurilor de credinţă în raport cu Sfânta Scriptură în cadrul teologiei ortodoxiei luterane aducând nenumărate texte din scrierile teologilor din această perioada (Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theolgy of the Evangelical Lutheran Church*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1961, p. 101-102.

[316] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 261.

[317] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 284.

Dumnezeu", care este considerată ca înnăscută şi ca dobândită, este motivul pentru a adora pe Dumnezeu şi trebuie să ducă prin „cunoaşterea revelată a lui Dumnezeu" la certitudinea cunoaşterii mântuirii. O contrazicere a teologiei naturale şi a teologiei Revelaţiei nu se cunoaşte. Dogmatica protestantă veche accentuează că raţiunea serveşte numai ca instrument, dar nu poate să fie ridicată la rangul de normă şi regulă a învăţăturilor de credinţă[318]. „Noi obţinem desigur cunoaşterea deplină şi mântuitoare a lui Dumnezeu numai din Revelaţie, dar pe lângă aceasta există o cunoaştere a lui Dumnezeu, pe care noi o găsim de asemenea printre păgâni. Noi putem prin urmare să distingem un izvor dublu din care cunoaşterea lui Dumnezeu poate fi derivată, unul, izvorul naturii, şi altul, izvorul Scripturilor. Cunoaşterea lui Dumnezeu este, în consecinţă, atât naturală cât şi revelată sau supranaturală"[319]. Astfel, se deosebeşte între o cunoaştere naturală şi una supranaturală a lui Dumnezeu. Aceasta din urmă este cunoaşterea, care s-a dat prin profeţi şi apostoli şi acum se întâlneşte în Sfânta Scriptură. Cunoaşterea dinainte este în parte înnăscută, în parte dobândită. Cunoaşterea înnăscută se consideră ca o cunoaştere înscrisă în inima omului la creaţie, după cădere redusă la reminiscenţe slabe ale celei originare, lumină deplină, care luminează sufletul. Aceasta cuprinde numai prezentarea că Dumnezeu este atotputernic. Apoi urmează conştiinţa, o

---

[318] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 72-73.

[319] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1961, p. 103-104.

capacitate înnăscută de a deosebi între drept şi nedrept (compară Romani 2, 14)[320].

Cunoaşterea naturală este fie înnăscută, fie dobândită, adică, o anumită cunoaştere a lui Dumnezeu este înnăscută şi aceasta poate fi desfăşurată şi apoi confirmată de contemplarea lucrărilor şi căilor lui Dumnezeu în natură şi istorie[321]. „Cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu este aceea prin care omul, fără vreo revelaţie specială, poate să cunoască el însuşi, deşi foarte imperfect, prin lumina naturii şi din cartea naturii, că există un Dumnezeu suprem, că El, prin înţelepciunea şi puterea Lui, proniază întreg universul şi că El a adus toate lucrurile la existenţă"[322]. Ea este foarte imperfectă, făcând cunoscut într-adevăr oarecum pe Dumnezeu, adică existenţa Lui şi ceva din atributele şi voinţa Lui, dar aceasta niciodată în extinderea ei în întregime şi niciodată în aşa măsură să dea omului o certitudine absolută, încât să furnizeze un dreptar demn de încredere pentru credinţa şi viaţa lui şi ea este mult mai puţin suficientă să asigure mântuirea lui[323].

Cunoaşterea dobândită este aceea la care se ajunge prin deducţiile observaţiilor noastre despre lucrurile create. În acest punct se preia în mare măsură „dovezile existenţei lui Dumnezeu", care s-au formulat în Scolastica medievală. Cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu se consideră, ca o parte a Revelaţiei, că întreaga noastră cunoştinţă despre Dumnezeu se consideră să aibă fundamentul său în faptul că Dumnezeu s-a revelat, şi

---

320 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 284.

321 H. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 104.

322 John Andrew Quenstedt, *Theologia Didactico-Polemica*, I, 1685, p. 251.

323 Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 104.

aceasta a avut loc, prin opera creației și prin Cuvântul[324]. J. F. König a discutat despre o teologie naturală în raport cu teologia revelată. El și-a pus problema în ce măsură expunerile teologice sunt într-adevăr făcute. Aici, la cunoașterea lui Dumnezeu este dezbătută această teologie naturală ca o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu. Apoi, Konig deosebește terminologic această cunoaștere mijlocită *natural* a lui Dumnezeu de cunoașterea lui Dumnezeu, care se bazează pe Revelație. Fără Revelațiea dumnezeiască nu există o cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu. Cunoașterea naturală a lui Dumnezeu pleacă de la Dumnezeu însuși, căci Dumnezeu este cauza primă eficientă a ei, dar Dumnezeu lucrează nemijlocit această cunoaștere[325].

3.3. Învățătura despre Sfânta Treime

Învățătura despre Treime se dezvoltă în legătură cu Tradiția patristică și Simbolul Atanasian. O deosebită importanță au dovezile din Sfânta Scriptură. Din Vechiul Testament se prezintă dovezi ca istorisirea despre creație, unde se vorbește despre cuvântul lui Dumnezeu și despre Duhul lui Dumnezeu, care „se purta pe deasupra apelor". Dovezile din Noul Testament trimit la prezentarea Botezului lui Iisus (Matei 3, 16) sau la porunca de a boteza (Matei 28, 19)[326]. Câteva din punctele de vedere fundamentale sunt următoarele: distincțiile intratrinitare

---

[324] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 267-268.

[325] Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*. Teil II, 1. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1966, p. 30.

[326] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 286.

dintre persoanele dumnezeieşti constau în faptul că Tatăl nu este născut sau creat, că Fiul este născut din Tatăl şi că Duhul Sfânt nu este nici născut, nici creat, ci purces din Tatăl. În legătură cu creaţia, persoanele dumnezeieşti pot să se deosebească astfel că creaţia în primul rând se atribuie Tatălui, răscumpărarea Fiului şi sfinţirea Sfântului Duh. Totuşi, celelalte persoane dumnezeieşti colaborează în acelaşi timp la aceste lucrări. Lucrările Treimii în afară sunt neîmpărţite[327]. Când ne îndreptăm spre învăţătura despre Treime, noi nu intrăm într-un nou domeniu dogmatic, după cum se accentuează de teologul König, ci tratăm mai departe despre fiinţa lui Dumnezeu, dar cu referire la cele trei persoane, care sunt în relaţii reciproce. Persona înţeleasă trinitar înseamnă propriu zis relatio[328].

Receptarea învăţăturii despre Treime de Reforma luterană şi-a găsit expresia în Articolul I al *Confesiunii de la Augsburg,* care în referirea la Simbolul niceo-constantinopolitan a preluat Dogma trinitară fundamentală despre unitatea fiinţei lui Dumnezeu şi cele trei persoane dumnezeieşti. *Confutatio romano-catolică* se întreabă, dacă principiul reformator *sola Scriptura* permite credinţa despre Sfânta Treime străină Bibliei[329]. Melanchthon a accentuat în *Apologie*, în Articolul I, că acest articol are mărturii certe şi sigure în Sfânta Scriptură, dar el nu le-a adus. În acest articol se arată dificultatea interioară a învăţăturii despre Sfânta Treime în Dogmatica luterană. Melanchthon însuşi a amplificat această dificultate, deoarece el a căutat, să fundamenteze această învăţătură în

---

[327] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 286.

[328] Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung.* Teil II, 1. Auflage, Gütersloh, 1966, p. 83.

[329] Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Teil II*, 1. Auflage, Gütersloh, 1966, p. 88.

mod speculativ, pentru că ea a intrat în stilul învățăturii sale despre Dumnezeu și deoarece el a căutat să exprime caracterul soteriologic al acestei dogme, pentru că el a tratat întreaga hristologie în ea[330].

3.4. Hristologia

Hristologia se prezintă ca „învățătura despre persoana și opera lui Hristos". În legătură cu formulările Bisericii vechi se vorbește despre Hristos ca „Dumnezeu adevărat" și „Om adevărat". Problema decisivă privește înțelegerea unirii celor două firi într-o persoană. Un punct principal al prezentării și centrul întregii hristologii, devine învățătura despre „unirea ipostatică". Imaginile, care se obișnuiesc să se folosească pentru a explica „unitatea persoanei", sunt insuficiente, de exemplu, imaginea unității trupului și sufletului[331]. Iisus Hristos este Dumnezeu și Om. El are două firi, dumnezeiască și omenească. Firea dumnezeiască o are din Dumnezeu Tatăl și din eternitate, firea omenească a asumat-o în timp din Fecioara Maria. Fiecare din aceste firi este considerată în mod real adevărată și întreagă, pentru că Hristos este Dumnezeu adevărat și Om adevărat. Ca Om adevărat, El participă la toate slăbiciunile naturale la care firea omenească este subiect după cădere. El participă totuși nu ca urmare a unei necesități naturale, ci ca urmare voinței Lui proprii, pentru împlinirea lucrării sale, pentru că El s-a născut dintr-o ființă umană, Fecioara Maria, dar nu s-a născut dintr-un tată omenesc, firea Lui omenească nu a fost inerentă vreunei urmări a păcatului

---

[330] Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Teil II*, 1. Auflage, Güersloh, 1966, p. 88.
[331] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 286.

lui Adam[332]. În hristologie nu este vorba de a contopi două elemente şi a forma un al treilea, ci Hristos este în sine în acelaşi timp Dumnezeu şi om. Trupul lui Hristos nu există în afară de Logos, firea dumnezeiască şi Logosul după Întrupare nu există în afară de trupul lui Hristos. În acest punct de vedere a existat o contrazicere cu Calvinismul, care a admis că trupul lui Hristos a existat în mod local delimitat în ceruri, în timp ce Hristos ca Duhul ar fi fost atotprezent şi deci a posedat existenţa de asemenea în afara trupului[333].

Persoana Mântuitorului, Logosul, a doua Persoană a Dumnezeirii, Fiul lui Dumnezeu s-a unit cu firea umană într-un mod ferm şi personal că cele două firi unite acum constituie o persoană, care este Persoana Mântuitorului, Dumnezeu-Om. Actul însuşi prin care aceasta este împlinită se numeşte unire ipostatică[334]. „Firea umană nu a asumat firea dumnezeiască, nici omul nu a asumat pe Dumnezeu, nici persoana dumnezeiască nu asumă persoana omenească, ci firea dumnezeiască a Logosului sau a lui Dumnezeu Logosul, sau persoana Fiului lui Dumnezeu, subzistând din eternitate în natura dumnezeiască, a asumat la plinirea vremii firea umană, aşa că în Hristos există o fire care asumă, respectiv, dumnezeiască, şi o fire asumată, respectiv, umană. În celelalte cazuri, firea omenească este întotdeauna firea unui anumit individ, a cărui particularitate este să subziste într-o anumită persoană, care este distinsă printr-o proprietate caracteristică de celelalte proprii. Dar în

---

[332] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1961, p. 294.

[333] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 269.

[334] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 295.

Hristos întrupat, firea dumnezeiască a subzistat în ea însăși înainte de această unire și în realitate din veșnicie"[335]. Unirea ipostatică ne arată unirea între Cuvântul sau Fiul lui Dumnezeu și firea omenească în Iisus Histos. Logosul, a doua persoană în Dumnezeire, a luat în propriul Lui ipostas, trup omenesc (fire omenească). Aceste raționamente au primit formularea lor clasică la Sf. Ioan Damaschin (teologia enipostazierii)[336]. „Ipostasul firii dumnezeiești prin unirea personală a devenit în același timp acela al firii umane și astfel nu numai firea dumnezeiască, ci o fire dumnezeiască și o fire omenească au fost afirmate de persoana Mântuitorului"[337]. *Formula Concordiae* (1577), afirmă: „Noi credem, învățăm și mărturisim de asemenea, că acum după Întrupare fiecare din firile în Hristos nu se află în așa fel că fiecare este și constituie o persoană deosebită, ci că ele sunt așa unite, că ele constituie o singură persoană, în care ambele firi, dumnezeiască și omenească, sunt și stau ipostatic împreună, așa că acum după Întrupare persoanei adevărate a lui Hristos aparține nu numai firea Sa dumnezeiască, ci și firea omenească pe care a luat-o, apoi că Hristos, adică Fiul lui Dumnezeu, care a luat trup și s-a făcut om. De aceea Hristos nu este din două persoane, ci o singură persoană, deși două firi diferite, a căror ființă și proprietăți

---

[335] M. Chemnitz, *De Duabus Naturis*, 23, H. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 305.

[336] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 287; Johann Gerhard, Loci Theologici, III, 412, Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 306.

[337] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1961, p. 309-310.

nu se pot amesteca, există în El”[338]. O consecinţă a „comunicării însuşirilor” este, că diferitele proprietăţi, care caracterizează firile, se atribuie în acelaşi timp lui Hristos ca persoană şi de aceea stau într-o comunicare reciprocă: una dintre firi participă la însuşirile celeilalte şi ambele firi participă la însuşirile persoanei[339]. O anumită importanţă la aplicarea învăţăturii despre comunicarea însuşirilor o primeşte distincţia dintre starea umilinţei şi starea preamăririi. La prima stare se socoteşte viaţa pământească a lui Iisus, la cea din urmă starea Lui după moartea pe cruce, deci coborârea la iad, Învierea, Înălţarea la cer, şederea de-a dreapta Tatălui[340]. În jurul anului 1620 a existat o dispută între două şcoli de teologie, Tübingen şi Giessen, despre modul cum ar putea să se gândească însuşirile dumnezeieşti ale lui Hristos în starea de chenoză. Unii au considerat că El a fost atunci în posesiunea însuşirilor sale, dar a ascuns majestatea Sa. Acest punct de vedere a fost susţinut de teologii de la Tübingen. În cadrul celeilalte tabere, Şcoala de la Giessen, s-a considerat, că Hristos în timpul chenozei a renunţat într-adevăr la actualizarea însuşirilor dumnezeieşti, s-a deşertat de majestatea sa (chenoză)[341].

Autorii *Formulei Concordiae*, în mod deosebit Martin Chemnitz, au dezvoltat şi sistematizat doctrina lui Luther şi cu această ocazie, ei au compilat un apendice la

---

[338] *Konkordieformeln, VIII, 6, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 633; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 593.

[339] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 288.

[340] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 288-289.

[341] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 289.

Formula Concordiae intitulat *Catalogus Testimoniorum*, destinat să demonstreze că hristologia lui Luther se înscrie în succesiunea dreaptă a Sfinților Părinți și a Sinoadelor Bisericii[342]. „Considerată în mod simplu ca o operă de „arhitectonică" sistematică și speculativă, hristologia luteranilor din secolul al XVII-lea, înțelegând aici disputa îndelungată și complicată care a opus pe teologii de la Giessen celor de la Tubingen asupra condiției însușirilor dumnezeiești ale lui Hristos în timpul *chenozei*, adică în timpul umilinței, aparține înainte de toate istoriei teologiei, mai ales istoriei învățăturii Bisericii"[343]. „Aceasta este, de asemenea, adevărat că ei „ignoră aproape total" *Formula Concordiae* în prezentarea acestei doctrine și se sprijină de preferință pe „opera mare și definitivă" a lui Chemnitz, *Tratatul despre cele două firi ale lui Hristos*. Cu mici modificări, în mod esențial de ordin tehnic și terminologic, hristologia lui Chemnitz ajunge să se impună. Totuși, învățătura despre persoana lui Hristos constituia, împreună cu învățătura despre Treime, moștenirea dogmatică principală din Biserica veche și dovada continuității sale"[344]. Această problemă dificilă nu a primit vreo decizie

---

[342] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 350. Pentru „Catalogus Testimoniorum" a se vedea: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 7. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, p. 1101-1135.

[343] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 350.

[344] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 350-351.

finală, dar nici nu a dus la vreo schismă, ci s-a oprit la prezentarea, că Iisus Hristos desigur tot timpul a avut majestatea dumnezeiască, dar nu a făcut totdeauna uz de aceasta în timpul vieţii Sale pământeşti[345].

Tratarea hristologiei ortodoxiei luterane este din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor de o importanţă subordonată, atunci când aici în general urmează numai să se sistematizeze mai detaliat tradiţia mai veche. Totuşi, disputa care s-a dus în acest timp între Şcoala de la Tübingen şi Şcoala de la Giessen, nu are un interes mic, nu mai puţin din cauza faptului, că această dispută ne permite să percepem modul în care direcţiile sale s-au luptat şi au căutat să învingă dificultăţile din terminologia filozofică[346]. În critica adresată învăţăturii lui H. Rahtmann (1585-1628), teologii de la Jena s-au asociat lui Luther şi au afirmat că Scriptura, în mod analog cu prezenţa trupului dumnezeiesc al lui Hristos în elementele exterioare ale Euharistiei, a fost trupul spiritual al lui

---

345 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 271-272.

346 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 271. Luând ca punct de plecare noţiunea de infinitate substanţială, Şcoala de la Tübingen (M. Hafenreffer, +1619 şi alţii), învaţă că nu se poate deosebi între posesiunea şi folosirea însuşirilor dumnezeieşti. Când Hristos în timpul vieţii pământeşti posedă într-adevăr atotprezenţa, atotştiinţa şi atotputernicia, El trebuie de asemenea să facă uz de aceste însuşiri. Dar El le foloseşte într-un mod ascuns (Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 272). În ceea ce priveşte un punct nu s-a putut totuşi să se realizeze consecvent teoria sa. Când s-a revendicat opera de mântuire, că Hristos a suportat durerea, suferinţa şi moartea, aceasta a însemnat, conform a ceea ce s-a admis, nu numai o ascundere a atotputerniciei dumnezeieşti, ci o deşertare a acesteia (Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, 271-272).

Hristos[347]. Totuşi, ei nu au venit cu unele idei noi în hristologie, ci s-au afiliat la hotărârea prinţului de Saxa din 1624, care a decis disputa dintre teologii de la Tübingen şi cei de la Giessen. Din punct de vedere teologic este interesant că atât catolicii cât şi reformaţii au condamnat învăţătura luterană despre comunicarea însuşirilor ca eutihianism[348].

Tratarea trinitară a celei de-a doua persoane este până în timpul lui Johann Gerhard disparată. Melanchthon a construit dimpotrivă pe tradiţia fundamentată de Thomas de Aquino despre hristologie. Lui i-a urmat de asemenea Chemnitz. Centrul Treimii este Fiul lui Dumnezeu. Punctul fundamental al învăţăturii despre Dumnezeu a fost deplasat în hristologie. Acesta se prezintă în acest fel la Wigand, adversarul lui Melanchthon. Învăţătura despre Treime cuprinde în această structură fundamentul central al soteriologiei[349].

Dogmatizarea nouă a hristologiei ca una funcţională a operei de împăcare a lui Hristos fundamentată aici pe unitatea persoanei a fost receptată de ortodoxia luterană în întregime şi sistematizată în distincţia cea mai subtilă din punct de vedere ştiinţific şcolar. Ca schimbarea cea mai importantă, rezultă integrarea hristologiei şi metafizicii pe baza interpretării corespunzătoare a Scripturii[350]. Ea a rezolvat vechea fundamentare substanţială-ontologică şi generală (reflecţia asupra firii dumnezeirii, respectiv

---

[347] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 181.

[348] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 181.

[349] Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*. Teil II, Gütersloh, 1966, p. 130.

[350] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 442.

umanității) prin fundamentarea unității Dumnezeu-Om în persoana concretă istorică a lui Iisus Hristos. Ea descrie relația lui Dumnezeu cu lumea fundamentală în existența sa în Hristos ca prezență a mântuirii[351]. De aceea a fost caracteristică legătura învățăturii despre comunicarea însușirilor cu învățătura despre cele două stări (premărirea/umilința) și cele trei slujiri ale lui Hristos (profetică, arhierească și împărătească). Prin aceasta a existat un context mai strâns cu învățătura despre împăcare, așa că pentru învățătura despre justificare a lui Luther a rămas constitutivă pentru fundamentarea hristologică și învățătura despre împăcare sub influența raționalizării lui Anselm a fost fixată în mod argumentat ca dogma despre satisfacție. Aspectele totale și particularitățile lor au fost complicate în modul cel mai înalt, totuși explicate metodic în mod clar[352]. Accentul considerabil al gândirii teologice a fost pus pe soteriologie unită cu pnevmatologia. În mod deosebit aici trebuie să se trimită la partea importantă de învățătură despre „primirea harului Sfântului Duh"[353]. Lucrarea Sfântului Duh în om are loc prin chemare, iluminare, renaștere, întoarcere, justificare, unire tainică cu Dumnezeu, reînnoire și sfințire. Numărul și ordinea acestor concepte principale menționate

---

[351] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 442.

[352] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 442.

[353] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, 2 Auflage, Göttingen, 1998, p. 84.

aici diferă la dogmatiştii ca Quenstedt, Calov, König, Buddeus şi Hollaz în tratarea acestor părţi ale învăţăturii. Această descompunere conceptuală şi descriere a elementelor şi treptelor primirii harului a dăinuit în dogmatica ortodoxă luterană târzie, în teologia Pietismului şi în teologia de trecere, care a urmat, sub denumirea de „ordinea mântuirii", până în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi a primit un loc important în ansamblul învăţăturii de credinţă evanghelică[354]. Figurile gândirii au demonstrat interesul fundamental al ortodoxiei de a accentua obiectivitatea evenimentului mântuirii, ca o lucrare extraordinară a lui Dumnezeu. Aceasta se arată mai ales în aceea, că dogmatiştii secolului al XVII-lea au dezbătut intensiv critica socinienilor adusă hristologiei şi învăţăturii despre împăcare. De altfel, contrazicerea accentuată rămâne să existe faţă de poziţia reformată[355].

3.5. Locul învăţăturii despre împăcare a ortodoxiei luterane în Istoria Dogmelor

Învăţătura despre împăcare a ortodoxiei luterane se arată în problema trăsăturilor fundamentale generale şi amprenta „juridică" înrudită cu teoria lui Anselm, dar se deosebeşte de în lucrurile esenţiale de aceasta din urmă. Pe fundamentul concepţiei medievale despre pocăinţă,

---

[354] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, 2 Auflage, Göttingen, 1998, p. 84-85.

[355] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 442.

Anselm a pus alternativa: pedeapsă sau satisfacție[356]. „În legătură cu planul mântuirii, după Anselm de Canterbury, se afirmă că una din problemele asupra cărora Fer. Augustin nu s-a exprimat în mod definitiv, deşi el a ajuns să includă majoritatea temelor principale, a fost învățătura despre mântuire şi planul mântuirii. În măsura în care este posibil să se vorbească despre o formulare „definitivă" a acestei învățături în Apusul roman, ar trebui căutată în interpretarea operei lui Hristos a lui Anselm de Canterbury, care a sistematizat dezvoltarea doctrinară anterioară şi a determinat evoluția viitoare"[357]. Anselm a expus concepția sa în lucrarea *Cur Deus hommo* (1098), unde, căderea originară fiind presupusă, considerațiile pur raționale au stabilit necesitatea morții lui Dumnezeu-Omul, adică necesitatea ca Fiul lui Dumnezeu să se facă om şi să se supună morții. Caracterul exclusiv rațional al demonstrației nu este anunțat în „Prefață". Punctul de plecare a fost stabilit din perspectiva scopului printr-un lung şir de raționamente[358]. „Formularea anselmiană a continuat să influențeze soteriologia medivală târzie, ceea ce poate să se evalueze prin faptul că ideile centrale ale tratatelor sale despre mântuire au fost folosite, ca o referință de-a lungul secolelor al XIV-lea şi al XV-lea"[359]. Alternativa pedeapsă sau satisfacție este exclusă pentru

---

[356] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 274.

[357] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 23.

[358] Joseph Turmel, *Histoire des Dogmes. I . De Péché originel. La Rédemption*, Paris, 1931, p. 413-414.

[359] Jaroslav Pelikan, *La traditon chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 23-24.

ortodoxia luterană din cauza faptului, că la Anselm domină ideea de lege valabilă în mod irevocabil. Omul a încălcat voinţa lui Dumnezeu exprimată în lege. Ortodoxia luterană, spre deosebire de Anselm, vorbeşte despre împlinirea legii lui Hristos, ca o lucrare satisfăcătoare şi consideră suferinţa Lui ca o suferinţă a pedepsei[360]. „Deşi definiţia anselmiană a mântuirii ca act al satisfacţiei aduse de moartea lui Hristos dreptăţii ofensate a lui Dumnezeu nu a fost o dogmă a Bisericii, ea a fost aşa de ferm stabilită că Bullinger, de exemplu, a putut să o considere ca bunul comun al catolicilor şi protestanţilor, divergenţa lor asupra acestui punct privind „satisfacţia", pe care păcătosul penitent o adăuga sau nu o adăuga aceleia a lui Hristos"[361].

Învăţătura despre împăcare a ortodoxiei luterane depinde mai ales de legătura acesteia cu noţiunea reformatoare de justificare, în cazul în care această învăţătură despre împăcare este purtată de dubla tendinţă de a susţine afirmaţia „numai prin har" a Reformei. Ortodoxia luterană a căutat să apere aceste tendinţe prin ideea sa principală, că lucrarea de ascultare a lui Hristos a anulat obstacolul insurmontabil pentru om, care a închis calea iubirii lui Dumnezeu faţă de păcătos. Dar învăţătura despre împăcare a ortodoxiei luterane a putut să realizeze acest scop dublu numai incomplet[362].

---

[360] G. Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 274.

[361] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 323.

[362] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, Stockholm, 1927, p. 275.

3. 6. Justificarea

Învăţătura despre justificare, încadrată în expunerea generală, a constituit împreună cu hristologia centrul Dogmaticii. Ea a fost validată ca absolut fundamentală, la apelul lui Luther, ca învăţătura prin care Biserica stă sau cade, într-atât încât a avut loc aici în secolul al XVII-lea fixarea dogmei fundamentale evanghelice despre satisfacţie. Ea nu a fost tratată pentru o dezvoltare cuprinzătoare a poziţiei reformatoare, ci pentru o sistematizare formală a acesteia luând în consideraţie hotărârile învăţăturilor diferenţiate ale Formulei Concordiae[363]. În *Apologia Confessionis Augustanae*, Melanchthon pune pe acelaşi plan justificarea înţeleasă ca *iustum efficere* cu renaşterea. Această idee, la fel ca şi învăţătura despre justificare a Apologiei, a pus pe comentatorii contemporani în faţa unor mari probleme de interpretare, care până în prezent abia au putut să o rezolve într-un mod satisfăcător[364].

După ce Friedrich Loofs a publicat studiul său detaliat *Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für Symbolik der lutherischen Kirchen* în „Theologische Studien und Kritiken" din anul 1884, printre teologii luterani a avut loc un schimb viu de păreri despre învăţătura Apologiei privind justificarea şi discuţiile au durat până în zilele noastre[365]. Fazele decisive ale acestei

---

[363] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 443.

[364] Bengt Hägglund, *De homine. Människoupfattningen i äldre luthersk tradition*, C. W. K. Gleerup, Lund, 1959, p. 361.

[365] Lauri Haikola, *Rättfärdiggörelsen i Apologin och Konkordieformeln*, în "Studier tillägnade Hjalmar Lindroth", Uppsala, 1958, p. 51.

discuții au fost rezumate de Hans Engelland[366]. Discuțiile s-au purtat în mod principal asupra problemei dacă Melanchthon în Apologie prezintă o justificare efectivă, care cuprinde o reînnoire reală a omului sau numai o justificare forensică obținută, care apoi a devenit dominantă în Luteranism prin Formula Concordiae. Diferitele răspunsuri care s-au dat în acest scop, au fost în mare măsură dependente de interpretarea, care s-a dat celor două moduri de exprimare *iustum effici seu regenerari* și *iustum pronuntiari seu reputari*, prin care *Apologia Confesiunii Augustane* descrie justificarea[367]. Cele mai mari dificultăți au fost provocate de prezentarea exprimată în scrierea menționată despre *iustum effici* ca fundament pentru justificarea forensică (*iustum reputari*). *Iustum effici*, care coincide cu *regeneratio*, se prezintă nu numai ca o expresie pentru reînnoire, care urmează credinței, ci ca o condiție a declarării ca drept. Aceasta apare ca o urmare dată dreptății dobândite prin credință[368]. Textul foarte disputat din Apologie arată că: „În ceea ce privește credința, noi nu susținem aceasta, ci mai degrabă că datorită lui Hristos, prin credință sunt cu adevărat socotiți drepți sau acceptați în fața lui Dumnezeu. Și *a fi justificat* înseamnă a face oamenii nedrepți drepți sau a-i renaște pe ei, precum și a fi pronunțați sau socotiți drepți.

---

[366] Hans Engelland, *Melanchthon, Glaube und Handeln. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus,* München, 1931, p. 541-568.

[367] Lauri Haikola, *Rättfärdiggörelsen i Apologin och Konkordieformeln,* în Studier tillägnade Hjalmar Lindroth", Uppsala, 1958, p. 51.

[368] Bengt Hägglund, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition,* C. W. K. Gleerup, Lund, 1959, p. 361.

Pentru că Scriptura vorbește despre ambele moduri"[369]. În acest raționament, care coincide cu modul de prezentare al lui Luther, s-a găsit o anumită contrazicere cu formula *sola gratia* a Reformei. Totuşi s-a înțeles în mod incorect că Melanchthon ar reprezenta o noțiune despre merit exprimată direct, pentru care s-a căutat să se explice prezentarea menționată despre *iustum effici*, ca un fundament pentru declararea ca drept sau s-a trimis la faptul că interpretarea prezentată în Apologie a termenului *iustificatio* ar desemna numai un stadiu trazitoriu în dezvoltarea teologică a lui Melanchthon[370].

Astfel, prin Melanchthon a fost pusă pecetea unei înțelegeri forensice. Justificarea păcătosului constă pe de o parte în iertarea păcatelor pe baza credinței în opera de împăcare a lui Hristos, iar pe de altă parte, în socotirea dreptății lui Hristos; orice credință în Hristos este lucrarea lui Dumnezeu, prin Cuvânt și Sacrament și așa ajunge omul la mântuire[371]. Problematica acestei forme a învățăturii stă în tendința spre obiectivizare vizibilă și spre o sistematizare posibilă, care permite o religiozitate vie și individuală, care s-a întâlnit în mișcarea pietistă după 1600, care a cuprins ortodoxia luterană. Prin urmare, s-a ajuns la o deosebire dogmatică prin dezvoltarea aspectelor și consecințelor practice ale justificării. Astfel, a fost tematizată realitatea psihologică și etică a credinței, care îndreptează ca o comuniune cu Dumnezeu Treimic, în însușirea mântuirii. Prin aceasta, s-a mărturisit apoi pentru

---

[369] Theodore G. Tappert (Ed.), *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelhia, 1959, p. 117.

[370] Bengt Hägglund, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, Lund, 1959, p. 361-362.

[371] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 443.

ortodoxia luterană raportul dintre învăţătură şi viaţă[372]. Formularea învăţăturii despre justificare a ortodoxiei luterane este dependentă mai ales de rezultatul, pe care l-a dat disputa lui Osiander. Punctul de vedere forensic primeşte expresia sa cea mai pregnantă prin faptul că *justificatio* se prezintă ca un act al judecăţii, care are loc *în ceruri*[373].

După Dogmatica ortodoxiei luterane, efectul credinţei este justificarea, prin care se înţelege că acel act al lui Dumnezeu, prin care El mută sentinţa de condamnare, la care omul este expus ca urmare a păcatelor sale, îl eliberează de vina lui şi îi atribuie meritul lui Hristos[374]. „Justificarea denotă acel act prin care păcătosul, care este responsabil de vină şi supus pedepsei, care crede în Hristos, este pronunţat drept de către Dumnezeu Judecătorul"[375]. Acest act se produce în momentul în care meritul lui Hristos este apropriat prin credinţă şi poate să fie designat un act forensic sau juridic, deoarece Dumnezeu prin acesta, pronunţă o judecată asupra omului[376]. Prin justificare, înţelegem numai o judecată

---

372 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Gütersloh, 1999, p. 443-444.

373 G. Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 276.

374 H. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, 1961, p. 424.

375 J. W. Baier, *Compendium Theologiae Positivae,* p. 574, Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, 1961, p. 424.

376 Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, 1961, p. 424; J. W. Baier, *Compendium Theologiae Positivae,* p. 574, Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, 1961, p. 426.

pronunţată asupra omului, prin care relaţia lui cu Dumnezeu este îndreptată şi că omul poate să considere că păcatele lui sunt şterse şi omul apare înaintea lui Dumnezeu ca acceptat şi drept[377]. După *Formula Concordiae*, „Cuvântul justificare semnifică în acest sens a pronunţa drept, a ierta de păcate şi de pedeapsa veşnică a acestor păcate datorită dreptăţii lui Hristos, pe care Dumnezeu o socoteşte pe temeiul credinţei (Filip. 3, 9)"[378]. Prin acest al justificării care emană de la Dumnezeu, noi primim iertarea păcatelor (Rom. 4,7; Psalmul 32, 1,2; Rom. 3, 25; Luca 11, 4; 2 Cor. 5, 19) şi imputarea (atribuirea) dreptăţii lui Hristos (Rom. 5, 9; 2 Cor. 5, 21; Gal. 3, 6; Filip. 3, 9; Rom. 4, 5), pentru că Dumnezeu, din momentul în care credinţa este exercitată atribuie meritul lui Hristos omului, ca şi cum ar fi fost al omului[379]. *Formula Concordiae* prezintă uneori ambele expresii şi uneori ea descrie sentinţa justificării cu referire numai la iertarea păcatelor. Astfel *Epitomul Formulei Concordiae* afirmă că: „Noi credem, învăţăm şi mărturisim că dreptatea noastră înaintea lui Dumnezeu constă din aceasta, că Dumnezeu ne iartă păcatele în mod simplu prin harul sau, fără vreo lucrare precedentă,

---

[377] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 424-425; J. W. Baier, Compendium Theologiae Positivae, p. 577; D. Hollazius, *Examen Theologicum Acromaticum*, p. 928, Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 428.

[378] Theodore G. Tappert (Ed.), *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 541-542.

[379] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 425; J. A. Quenstedt, *Theologia Didactico-Polemica*, III, p. 524, Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 429.

prezentă sau următoare, fără merit sau vrednicie şi ne socoteşte nouă dreptatea ascultării lui Hristos, şi datorită acestei dreptăţi, noi suntem acceptaţi de Dumnezeu în har şi suntem consideraţi ca drepţi"[380]. De asemenea, *Solida Declaratio* a *Formulei Concordiae* precizează că: „Privind dreptatea prin credinţă înaintea lui Dumnezeu, noi credem, învăţăm şi mărturisim unanim, în acord cu formularea sumară a credinţei noastre creştine şi mărturisirea descrisă mai sus că un păcătos umil este justificat înaintea lui Dumnezeu fără vreun merit sau vrednicie din partea noastră şi fără fapte precedente, prezente sau următoare, prin harul adevărat, numai prin meritul ascultării totale, Patimii dureroase, morţii şi Învierii lui Hristos, Domnul nostru, a cărui ascultare este socotită nouă ca dreptate"[381]. Din aceasta se poate vedea ceea ce noi desemnăm ca fundament al justificării şi care este mijlocul prin care ajungem la ea. Fundamentul se află numai în meritul lui Hristos, pentru că prin acesta păcatele sunt şterse şi Dumnezeu ne dă posibilitatea să fim primiţi din nou în har[382]. „Cauza externă impulsivă nu anulează harul gratuit al lui Dumnezeu, în materie de justificare, nici nu este exclus, deoarece, mai degrabă, realitatea este datorată harului dumnezeiesc, că Dumnezeu trimite pe Fiul Său pentru a aduce satisfacţie pentru noi, aşa ca noi să fim

---

[380] Theodore G. Tappert (Ed.), *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 473.

[381] Theodore G. Tappert (Ed.), *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 540-541.

[382] Heinric Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 425; J. A. Quenstedt, *Theologia Didactico-Polemica*, III, p. 517, Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 434.

justificaţi şi El acceptă ca acest merit să aparţină altuia ca şi cum ar fi fost al nostru propriu". De aici apare în ce sens s-a spus că fundamentul justificării este exterior omului[383]. *Formula Concordiae* arată: „Deci, în Bisericile noastre printre teologii Confesiunii de la Augsburg este un adevăr recunoscut, că dreptatea noastră trebuie să se caute în afara noastră şi în afara tuturor meritelor, faptelor, virtuţilor şi vredniciilor oamenilor şi se fundamentează pe Domnul Hristos, aşa trebuie în mod exact să se remarce, în ce sens Hristos în această problemă despre justificare se numeşte dreptatea noastră, adică în ce sens, dreptatea noastră nu se bazează pe una sau alta din firile lui Hristos, ci pe întreaga Lui persoană, deci El ca Dumnezeu şi Om, în ascultarea totală şi deplină este dreptatea noastră"[384]. Mijlocul, prin care noi ajungem la justificare este credinţa. În nici un fel, prin urmare, nu se cere vreun merit sau vrednicie din partea noastră drept condiţie pentru împărtăşirea justificării. Într-adevăr, nu se neagă faptul că o schimbare morală are loc în om, prin credinţă[385]. *Formula Concordiae* precizează că: „De asemenea, s-a spus pe drept, că credincioşii, care sunt îndreptaţi prin credinţa în Hristos, aici în viaţă, mai întâi, au dreptatea atribuită credinţei şi apoi de asemenea dreptatea incipientă a noii ascultări sau a faptelor bune. Dar acestea două nu trebuie

---

[383] Ph. Melanchthon, *Loci Communes.. Theologicae*, I, p. 179, Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 434.
[384] *Konkordieformeln, III, 55, Svenska Kyrkans Bekänn*elseskrifter, Stockholm, 1969, p. 588; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 549.
[385] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 425.

să se amestece sau să se introducă simultan în articolul despre dreptatea credinței înaintea lui Dumnezeu"[386].

Justificarea este, de aceea, considerată întru totul un dar liber al harului din partea lui Dumnezeu, care este oferit nouă în mod gratuit și fără cerința vrunui adaos la el din partea noastră și care poate fi primit și acceptat numai prin credință, după cum s-a exprimat în declararea prin care noi suntem justificați, în mod gratuit, numai prin credință și pentru iubirea lui Hristos[387]. *Formula Concordiae* afirmă că, acesta este sensul Apostolului Pavel, când el în acest articol folosește particula exclusivă, adică modul de exprimare, prin care în articolul despre dreptatea credinței faptele se exclud. Aceste exclusivitate se rezumă în cuvântul: „numai prin credință", noi suntem drepți și sfinți înaintea lui Dumnezeu[388]. Această doctrină, conform căreia, în actul justificării, toate faptele omului sunt excluse și totul este considerat ca efectuat prin harul lui Dumnezeu, constituie punctul central al cunoașterii, care se datorește Reformei. În ea există oferit omului un fundament sigur și ferm, pe care el poate să construiască nădejdea mântuirii și o cale sigură care îi indică lui obținerea mântuirii[389]. Formula Concordiae precizează în legătură cu articolul despre justificare. „Acest articol despre dreptatea credinței este „cel mai important din întreaga învățătură creștină", „fără de care conștiința

---

[386] *Konkordieformeln, III, 32, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 583; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 544-545.

[387] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 425.

[388] *Konkordieformeln, III, 36, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 584; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 545-546.

[389] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 426.

temătoare nu va putea să dobândească mângâiere trainică sau să învețe drept să cunoască bogăția harului lui Hristos". În același fel scrie doctorul Luther: „Dacă acest articol rămâne imuabil, tot așa rămâne de asemenea Biserica lui Hristos pură și în armonie frumoasă și fără vreo schismă. Dar acolo unde acesta nu rămâne pur, acolo nu este posibil ca să se îndepărteze eroarea sau spiritul eretic"[390].

Învățătura despre ordinea mântuirii și justificare a primit o formulare independentă în ortodoxia luterană. Învățătura despre ordinea mântuirii este tipică pentru ortodoxia luterană. În teologia medievală există numai aluzii la apariția unei astfel de învățături. Motivul constă probabil în faptul că sacramentele în învățătura reformatoare despre mântuire își micșorează importanța față de cuvânt. O expresie personală pentru harul lui Dumnezeu devine mai importantă decât mijloacele harului care acționează evident. Cercetarea teologică a arătat cât de mare importanță au avut ambele Catehisme ale lui Luther în această problemă[391]. „Justificarea noastră înaintea lui Dumnezeu constă în iertarea păcatelor și neimputarea păcatelor și imputarea dreptății lui Hristos"[392]. *Epitomul Formulei Concordiae* prezintă în același timp aceste expresii și descrie sentința justificării cu referire numai la iertarea păcatelor. *Formula Concordiae* scrie : „De aceea noi credem, învățăm și mărturisim, că justificarea noastră înaintea lui Dumnezeu constă în aceea, că Dumnezeu prin

---

[390] *Konkordieformeln, III, 6, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 578; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 540.

[391] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 181.

[392] J. A. Quenstadt, *Theologia Didactico-Polemica*, III, p. 524, Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 429.

harul Său fără vreo faptă a noastră premergătoare, prezentă şi următoare, merit sau vrednicie ne iartă păcatele şi ne dăruieşte şi ne socoteşte nouă meritul ascultării lui Hristos, pentru că datorită lui noi suntem primiţi în har de Dumnezeu şi socotiţi ca îndreptaţi"[393]. *Solida Declaratio* a *Formulei Concordiae* spune că: „Despre dreptatea credinţei înaintea lui Dumnezeu noi credem, învăţăm şi mărturisim în mod unanim în acord cu formula rezumată a credinţei şi mărturisirii noastre creştine, că noi oamenii păcătoşi ne îndreptăm înaintea lui Dumnezeu, adică suntem absolviţi şi declaraţi liberi de toate păcatele şi de condamnarea meritată şi suntem acceptaţi copii ai lui Dumnezeu şi moştenitori ai vieţii veşnice fără vreun merit al nostru sau vrednicie"[394].

Deoarece Dogmatica luterană veche păstrează concepţia forensică a lui Melanchthon despre justificare trebuie întotdeauna să se considere învăţătura despre har a ortodoxiei luterane din două puncte de vedere: 1. Din perspectiva lui Dumnezeu, adică justificarea este o lucrare a lui Dumnezeu, care dintr-o dată creează credinţa; 2. Din perspectiva experienţei omului, ceea ce înseamnă că justificarea este un proces total, unitar, dar are loc totuşi în diferite stadii[395]. „Philipp Melanchthon recunoscând autoritatea doctrinei anselmiene despre împăcare, precum şi definiţia sa despre păcatul originar, subliniază în mai multe rânduri necesitatea că dreptatea lui Dumnezeu a fost satisfăcută pentru că milostivirea sa a acordat iertarea

---

[393] *Konkordieformeln, III, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1969, p. 509; *Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Philadelphia, 1959, p. 473.

[394] *Konkordieformeln, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1969, p. 579; *Book of the Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, 1961, p. 540-541.

[395] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 181-182.

păcatelor şi mântuirea. Numai Hristos a fost „drept înaintea lui Dumnezeu", El singur a „dat satisfacţie lui Dumnezeu"[396]. Dacă se accentuează punctul 1 nu se gândeşte numai la o schimbare a conştiinţei omului, ci este vorba despre judecata lui Dumnezeu asupra omului, o învăţătură despre justificare în sens strict imputativ. Prin satisfacţia substitutivă a lui Hristos (vezi Anselm de Canterbury) se anulează mânia lui Dumnezeu şi judecata care cade asupra omului[397]. Elevul lui Melanchthon, Martin Chemnitz, care a contribuit la acceptarea teologia magistrului să de către generaţiile ulterioare, acordând această teologie cu aceea a lui Luther, învăţa şi el de asemenea că „Hristos a dat satisfacţie pentru toate păcatele, pentru vina lor şi pentru pedeapsa lor, astfel încât suferinţele noastre şi satisfacţiile noastre nu au nici un rol de jucat în iertarea păcatelor"[398]. Acest proces al justificării obiective este fundamental în raport cu experienţa umană a mântuirii şi este absolut independent de credinţa omului. Credinţa nu este o condiţie pentru mântuire, ci un mijloc prin care dreptatea lui Hristos se comunică celui credincios[399].

Credinţa care este „instrument" al justificării se descrie în contrast cu *fides historica*, numai condiţia credinţei, care este deodată *notitia, assensus* şi *fiducia*. Cunoaşterea credinţei se referă aici la cuvântul dumnezeiesc depozitat

---

[396] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 159.

[397] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 182.

[398] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 159.

[399] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 182.

în Sfânta Scriptură, la care cel credincios se asociază (*assensus*). Ca încredere (*fiducia*), credința se referă la harul dumnezeiesc, care se făgăduiește în Hristos[400]. Trebuie să se observe întrebuințarea dublă a noțiunii de credință. Credința poate să se desemneze ca o cale în reînnoirea omului, o cunoștință care se dezvoltă gradat și mângâierea omului renăscut. Această credință este un dar al Duhului Sfânt și o consecință a unei justificări care a avut loc[401]. În credință se include justificarea și renașterea. Ambele se raportează la iertarea păcatelor, nu la transformarea concretă, care este o consecință a credinței. În ortodoxia luterană de mai târziu se vorbește în acest context despre unirea mistică ca punctul central al actului credinței: în renaștere are loc o unire între Dumnezeu și suflet. Dumnezeu se sălășluiește în cel credincios[402]. Formula Concordiae precizează despre dreptatea credinței înaintea lui Dumnezeu că: „De aceea trebuie de asemenea ca adevărata ordine dintre credință și faptele bune precum și între justificare și reînnoire sau sfințire să se stabilească și să se păstreze. Căci faptele bune nu trec înaintea credinței și sfințirea înaintea justificării, ci mai întâi se trezește, prin reîntoarcerea omului, credința în noi prin Sfântul Duh și prin ascultarea Evangheliei. Această credință cuprinde harul lui Dumnezeu în Hristos, prin care omul se îndreptează. Apoi, când omul este justificat, se reînnoiește și sfințește prin Sfântul Duh și din această înnoire și sfințire urmează apoi faptele bune ca roade. Aceasta nu trebuie să se înțeleagă ca și cum justificarea și

---

[400] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 296.

[401] Bengt Hägglund, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, Lund, 1959, p. 388-389.

[402] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 297.

reînnoirea ar fi separate în aşa fel, că o credinţă adevărată într-un moment ar putea să coexiste şi să supravieţuiască alături de o intenţie rea, ci prin aceasta se indică numai ordinea, în care una urmează pe cealaltă, căci este şi rămâne adevărat ceea ce Luther spune: Credinţa şi faptele se acordă în mod reciproc, dar credinţa este singura, care fără fapte cuprinde binecuvântarea şi totuşi credinţa nu este niciodată singură, după cum s-a examinat mai sus"[403]. Scopul faptelor bune este slava lui Dumnezeu şi binele aproapelui, însă omul nu dobândeşte dreptatea prin ele, ci numai prin credinţă, care se află prin împăcarea lui Hristos şi milostivirea lui Dumnezeu, care în felul acesta s-au revelat[404]. După cum reiese din comparaţia făcută mai sus între *regeneratio* şi *renovatio*, în tradiţia ortodoxă luterană clasică (Flacius, Chemnitz, Gerhard) se întâlneşte o definiţie a noţiunii de renaştere, care deviază puternic de aceea a lui Melanchthon. *Regeneratio* nu se pune pe aceeaşi treaptă cu a doua, ci cu justificarea sau iertarea păcatelor[405]. Renaşterea este actul, prin care păcătosul se îmbracă în dreptatea lui Hristos şi primeşte înfierea de către Dumnezeu. Prin aceasta, omul se eliberează de stăpânirea morţii şi a diavolului şi se împărtăşeşte de viaţa veşnică. Aceasta se cuprinde în *regeneratio*[406]. Totuşi nu este uşor să se explice cum această învăţătură despre justificarea obiectivă: 1. Poate să fie o parte din ordinea

---

[403] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Stockholm, 1969, p. 585; Theodore G. Tappert (Ed.), *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 546.

[404] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 297.

[405] Bengt Hägglund, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition,* Lund, 1959, p. 389.

[406] Bengt Hägglund, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition,* Lund, 1959, p. 389-390.

mântuirii; 2. Pentru că aceasta se consideră forensic, aceasta nu a schimbat relaţia interioară faţă de ea. Ortodoxia luterană a fost conştientă de acest fapt, ceea ce se arată în tendinţa generală a acesteia că justificarea intră în procesul mântuirii[407].

Teologia şcolii ortodoxe luterane consideră justificarea o parte a ordinii mântuirii şi încearcă să evite o confuzie totală prin a înţelege justificarea în sens strict forensic (judecătoresc). Quenstedt menţionează ca efecte ale justificării: 1. Unirea mistică cu Dumnezeu (Ioan 15, 4-6, 14, 23; Gal. 2, 19, 20; 3, 27; Efes. 3, 17); 2. Primirea printre fiii lui Dumnezeu (Ioan 1, 12; Rom. 8, 14); 3. Pacea conştiinţei (Rom. 5, 1); 4 O anumită stare de rugăciune (Rom. 8, 32; Iacov 1, 5-7); 5. Sfinţirea (Rom. 6, 12); 6. Mântuirea veşnică (Rom. 4, 7, 8)[408]. Hollazius, la rândul său, împarte ordinea mântuirii astfel: *vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, justificatio, unio mystica, renovatio, conservatio fidei* şi *glorificatio*[409].

Teologii de mai târziu ai ortodoxiei luterane au adăugat apoi că însuşirile justificării sunt: 1) Eficacitatea imediată, pentru că nu este o reînnoire gradată şi succesivă, ci un moment, în schimb, simultan şi imediat. 2) Desăvârşirea, pentru că toate păcatele sunt iertate în mod perfect, aşa că nu este necesară nici o satisfacţie din partea noastră (I Ioan 1, 7; Rom. 8, 1; Evrei 10, 14). 3). Identitatea în modul justificării, cu privire la toţi care sunt mântuiţi. O mântuire comună a tuturor presupune o credinţă comună şi o justificare comună şi acelaşi mod de justificare (Fapte 4,

---

[407] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 182.

[408] J. A. Quenstedt, *Theologia Didactico-Polemica*, III, p. 526, Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 441.

[409] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 182.

12; 15, 11; Rom. 3, 22-26)[410]. 4). Încrederea în noi, nu în concursuri de împrejurări (Rom. 8, 25, 38, 39; 5, 1, 2; Efes. 3, 12; I Ioan 3, 14). 5). Creşterea, nu ca act, care este instantaneu, ci cu privire la credinţă şi la conştiinţa justificării (II Cor. 10, 15; Col. 1, 10; II Petru 3, 18; Efes. 4, 14, 15). 6) Continuarea constantă. Pentru că după cum iertarea păcatelor, tot aşa şi justificarea noastră este reînnoită zilnic, şi nu numai la primul început, ci credinţa zilnică este imputată credinciosului pentru dreptate şi justificarea noastră este continuă. 7). Asumarea ofenselor (Iezechiel 18, 24; Evrei 6, 5, 6; Ioan 15, 2). 8). Îndreptarea (Ioan 6, 37; Rom. 5, 20)[411].

În problema justificării, la fel ca şi în multe alte privinţe, ortodoxia luterană nu urmează pe Luther, ci pe Melanchthon. Concepţia forensică (juridică) despre justificare domină în ortodoxia luterană. Justificarea ca şi împăcarea formează desigur un articol principal, dar intră în acelaşi timp ca o articulaţie în învăţătura despre însuşirea harului. Prin aceasta s-a pregătit concepţia Pietismului despre justificare[412].

Cercetarea nouă a lui Luther a explicat deosebirile dintre Luther şi Melanchthon, precum şi acelea dintre Luther şi Formula Concordiae. Pentru această raţiune problema ridicată dacă de exemplu au fost două conflicte, Biserica Luterană ar fi urmat pe Luther sau scrierile lui confesionale. Ambele răspunsuri care pot fi date acestei

---

[410] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 441.

[411] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 441.

[412] Hj. Lindroth, *Rättfärdiggörelse (justificatio). Dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”. Band III, Lund, 1957, col. 437-438.

probleme au dificultățile lor speciale[413]. Decizia că tratatele confesionale, în special Confesiunea Augustană, sunt normative, are avantajul de a nu se baza pe cuvintele magistrului său. Totuşi această cerinţă de a părăsi unele înţelegeri de bază ale lui Luther, a avut adesea serioase consecinţe în trecut. Dacă, pe de altă parte, teologia lui Luther este ridicată deasupra autorităţii Mărturisirilor, un teolog singur este făcut judecătorul dezvoltărilor de mai târziu, unele care s-au născut dintr-o nouă situaţie în întregime. Avantajul alegerii lui Luther este acela că el are o teologie care, în profunzime şi integritate, poate este fără egal în Istoria Bisericii şi în Istoria Dogmelor[414].

În teologia evanghelică luterană actuală a constituit o problemă aprofundarea învăţăturii despre justificare a Luteranismului, care în mare măsură a fost determinată de Melanchthon şi acelaşi timp de aprofundarea concepţiei lui Luther despre justificare, deoarece aceasta constituie o interpretare nemaiîntâlnită până acum a Evangheliei[415]. Este un lucru bun că Biserica Luterană nu are nevoie să răspundă acestei probleme într-un fel sau altul. Dacă ea este fidelă conţinutului Evangheliei, ea nu trebuie să aştepte să ajungă la o soluţie finală a acestei probleme. Nici teologia lui Luther, nici declaraţiile Mărturisirilor de credinţă luterane nu constituie un ultimatum. Ele nici nu au intenţionat, de fapt, să fie aşa. Intenţia pe care au întruchipat-o ele este aceea de îndrumătoare pentru o înţelegere mai profundă şi mai bună a Sfintei Scripturi.

---

[413] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 184.

[414] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 184.

[415] Hj. Lindroth, *Rättfärdiggörelse (justificatio). Dogmhistoriskt,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”. Band III, Lund, 1957, col. 438.

Pentru această rațiune pretenția de autoritate infailibilă nu este în mod intenționat făcută de Mărturisirile de credință. Ele sunt destinate să fie subiect pentru autoritatea Scripturii[416]. În mod consecvent Biserica Luterană posedă libertatea evanghelică atât cu privire la teologia lui Luther cât și cu privire la Mărturisirile de credință. Această libertate nu implică vreun arbitrariu sau individualism, pentru că Părinții Bisericii Luterane au făcut afirmațiile lor confesionale pe baza unui studiu scrupulos al Scripturii și cu riscul existenței lor. În aceste afirmații Biserica a găsit o mărturie pentru înțelegerea dreaptă a Evangheliei[417].

Caracteristic pentru pretenția de absolutism a ortodoxiei luterane și în același timp un indiciu al crizei ei a fost așa numita dispută sincretistă, care între anii 1648 și 1686 a tulburat Luteranismul german. Aici conștiința confesiunii reprezentată prin Wittenberg, orientată spre fixarea învățăturii dogmatice a ajuns în conflict cu o irenică relativă a deosebirilor confesionale[418]. Disputa în jurul „sincretismului" lui Georg Calixt (1586-1565), a tulburat Biserica Luterană mai mult de un secol și a ajuns la punctul său culminant în anul 1655 cu încercarea unei formulări de mărturisire anticalixtină. Specificul concepției lui Calixt, ca „sincretism", a implicat conform terminologiei dominante a teologilor saxoni reproșul unui inadmisibil amestec de Religie. Cu *Consensus repetitus fidei vere Lutheranae* (1655), teologii de la Wittenberg au

---

[416] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 185.

[417] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortsress Press, Philadelphia, 1980, p. 185.

[418] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 444.

prezentat o scriere de combatere, care a încercat să dovedească vinovăția celor de la Helmstedt a abaterii de la credința luterană[419]. Reprezentantul acestui curent a fost Georg Calixt din Helmstedt, prin care Universitatea a fost deschisă mai puternic curentelor spirituale ale timpului. Calixt a combătut principiul Scripturii al ortodoxiei luterane și pretenția luterană de absolutism prin concepția sa, după care tradiția învățăturii bisericești vechi a definit adevărurile mântuirii pentru toate confesiunile și de aceea trebuie să slujească drept bază unei înțelegeri dogmatice[420]. În secolul al XVII-lea, Calixt și-a asumat ca sarcină apărarea canonului lui Vincențiu de Lerin, care fixa „ceea ce a fost crezut pretutindeni, în toate timpurile și de toată lumea", contra primelor manifestări ale acestui relativism, care a dat naștere la recurgerea la cercetarea istorică[421].

Teologii de la Wittenberg au văzut deosebirea principală de Calixt în determinarea diferită a cuprinsului învățăturii necesare pentru mântuire. După Calov învățăturile, care nu au fost indicate în Simbolul Apostolic, despre mântuire, despre satisfacție și despre meritul lui Hristos ca și despre justificare și despre credința, care îndreptează au aparținut deja învățăturilor de credință necesare mântuirii. Prin urmare, *Consensus repetitus* ar fi de asemenea combătut,

---

[419] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur AufklärungsThéologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte*. Band 3, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 87-88.

[420] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 444-445.

[421] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 371.

pentru că Simbolul Apostolic sau Simbolurile bisericeşti vechi pot să formeze principiile credinţei Bisericii Luterane prezente[422]. Împotriva lui Calixt, majoritatea predominantă şi Abraham Calov, ca purtător de cuvânt al ei au insistat asupra punctului de vedere că articolul fundamental necesar mântuirii este identic cu conţinutul Mărturisirilor de credinţă luterane şi de aceea Biserica Luterană s-a format din Biserica adevărată. Prin urmare, obligativitatea normativă a dogmei evanghelice specifice ar fi fost accentuată. Totuşi, în acelaşi timp, poziţia lui Calixt a fost clarificată, pentru că această presupunere fundamentală a ortodoxiei luterane ar fi fost intensificată problematic[423]. După cum indică formula de început a articolului „noi mărturisim şi învăţăm", *Consensus repetitus* ar fi trebuit să dobândească, după voinţa autorilor săi, rangul unei noi Mărturisiri de credinţă, pentru a putea să combată şi să elimine definitiv concepţia lui Calixt din Biserica Luterană. Acest scop nu ar fi fost atins, deoarece teologii de la Jena şi principele au refuzat acordul şi semnătura. Astfel, Luteranismul confesional în lupta sa împotriva sincretismului de la Helmstedt şi pentru autoritatea exclusivă a Bisericii şi învăţăturii luterane a suferit o înfrângere[424].

---

[422] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 88.

[423] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 445.

[424] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 88.

CAPITOLUL II

PROTESTANTISMUL LUTERAN DE MAI TÂRZIU (SECOLELE XVII-XVIII). PIETISMUL (1690-1740)

1. Locul Pietismului în Istoria Dogmelor

Pietismul, care între anii 1690 şi 1740 a atins punctul culminant al activităţii sale şi ca mişcare a evlaviei şi reformei, a apărut atât pe teren reformat cât şi pe teren luteran este un fenomen cu multe ramificaţii şi bogat în personaje. Acesta cuprinde diferite tipuri de pietate. La acesta se numără direcţiile Pietismului bisericesc şi ale Pietismului dogmatic conservator, dar şi formele Pietismului radical şi separatist[425]. Trăsătura comună a Pietismului este, că acesta vrea să fie o mişcare de înnoire şi aprofundare a vieţii creştine. El s-a desprins din păstrarea învăţăturii adevărate a luteranismului ortodox, a rămas totuşi în forma creştină până în acest punct unit cu ortodoxia protestantă veche, când a răspuns afirmativ învăţăturii transmise de Biserică şi a căutat impulsul deosebit spre înnoirea vieţii evlavioase din învăţătura adevărată, conformă Scripturii[426]. Fireşte cercetarea mai nouă a arătat, că Pietismul bisericesc-conservativ cu influenţa de trezire dezvoltă o teologiei a experienţei, care

---

[425] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 97.

[426] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, 2. Aufl., Göttingen, 1998, p. 97.

cu accentuarea convertirii şi renaşterii, cu cerinţa mântuirii şi eforturile de desăvârşire morală au contribuit la validitatea comparării deosebirilor confesionale şi prin aceasta la înfrângerea ortodoxiei protestante vechi[427].

Cu Pietismul începe o nouă perioadă în Istoria Dogmelor în Protestantism. Având în vedere că Pietismul din punct de vedere dogmatic în mod obişnuit s-a asociat ortodoxiei luterane, în timpurile din urmă Ernst Troeltsch a considerat Pietismul îndeosebi ca ultima ramificaţie a „Protestantismului vechi". Pietismul ca regulă a avut o legătură cu dogmatica ortodoxiei luterane, căci interesul teoretic al Pietismului nu a fost la fel de puternic ca interesul său practic. Acesta nu a prezentat niciodată conştient şi clar problemele dogmatice, care au stat la baza vieţii evlaviei caracteristice şi nu le-a rezolvat, chiar dacă a făcut diferite noi încercări demne de luat în seamă[428].

Problema specificului Pietismului este controversată. Ea este prin aceasta aşa de dificilă, deoarece există un Pietism englez-puritan, unul olandez-reformat şi un Pietism luteran în Germania şi Scandinavia. Se pune întrebarea dacă Pietismul luteran este înţeles ca o continuare şi intensificare a ideii de reformă a ortodoxiei luterane sau trebuie să fie considerat în mod principal ca un corp străin în Bisericile reformatoare, dezvoltat din mistică şi spiritualitate. Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor trebuie să se revină înainte de toate la teologia Pietismului

---

[427] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Auflkärungstheologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen-* und *Theologiegeschichte*, Band 3, 2. Aufl., Gotzingen, 1998, p. 97-98.

[428] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 291.

şi locul său în tradiţia învăţăturii Bisericii[429]. Din tradiţia ortodoxiei luterane în învăţătură şi evlavie se explică contrazicerea Pietismului cu Iluminismul şi neologia. În acelaşi timp sunt de descoperit în stadiul de început al Pietismului trăsături doveditoare şi solidaritatea cu teologia protestantă a Iluminismului. Pietismul aduce o îndepărtare de apropierea reformatoare şi ortodoxă luterană de lume şi formarea unei deschideri spre viitor în timpuri mai bune pentru Biserică şi Creştinism. El realizează o concentrare a teologiei pe învăţăturile principale ale Creştinismului[430]. Totuşi, acestea au fost foarte bogate din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor încât să permită Pietismului să introducă perioada Protestantismului de mai târziu, căci dacă schimbările imediate în Dogmatică au fost comparabil puţine şi nu aşa de profunde, Pietismul s-a aflat la un moment dat în realitate într-o fermentare puternică în sistemul dogmatic vechi, căci procesul de restaurare a început[431]. Multe din marile probleme principale ale Protestantismului de mai târziu, probleme privind raportul dintre obiectiv şi subiectiv în Creştinism; relaţia dintre religios şi etic, precum şi natura şi atitudinea societăţii creştine, au dus la tulburarea generală, care a avut loc prin Pietism şi cu toată dependenţa sa de ortodoxia luterană din punct de vedere

---

[429] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3., 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 98.

[430] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert,Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 98.

[431] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* p. 291.

dogmatic, Pietismul a amintit ruptura, care l-a despărţit de ortodoxia luterană, după cum arată luptele îndelungate dintre aceste două direcţii[432].

Mişcarea pietistă, care spre sfârşitul secolului al XVII-lea pătrunde pe teren luteran şi acţionează pentru o reformă din interior, tradiţia ortodoxiei luterane nu este numai o reacţie faţă de anumite slăbiciuni, care domneau în viaţa Bisericii, ci înseamnă o nouă concepţie despre teologie, care îşi au originea într-o nouă concepţie despre realitate şi în sine poartă germenele concepţiei timpului modern. Problema privind modul cum Pietismul se raportează la tradiţia anterioară şi la cea care urmează se află încă în dezbatere în cadrul cercetării[433].

Pe terenul Luteranismului, Pietismul reprezentativ este legat de o coloană într-o mişcare internaţională şi interconfesională, care se întâlneşte atât pe teren catolic cât şi pe teren reformat. Jansenismul şi mistica în Biserica Catolică, independentismul şi puritanismul în Anglia şi precizia în Olanda sunt fenomene înrudite cu o accentuare puternică a părţii subiective a Creştinismului în opoziţie cu obiectivismul şi instituţionalizarea[434]. În măsura în care Pietismul cere o pietate vie şi demonstrează insuficienţa cunoaşterii teologice obiective, are mulţi predecesori în Luteranismul de mai înainte, ca de exemplu Johann Arndt şi Johann Gerhard de la începutul secolului al XVII-lea, Theophil Grossgebauer şi Heinrich Müller (ambii din Rostock) din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. În realitate teologi reprezentativi ai ortodoxiei luterane ar fi

---

432 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 291.

433 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 302.

434 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 291-292.

fost conştienţi de scopul practic al teologiei, după cum ei au solicitat îmbunătăţirea tradiţiilor. Mulţi dintre cei care aparţineau ortodoxiei luterane s-au plasat pozitivi faţă de propunerea de reformă a lui Spener din *Pia desideria* (1675)[435]. În acelaşi timp se dezvăluie totuşi în Pietism noi tendinţe, care stau în contradicţie cu presupunerile fundamentale din teologia ortodoxiei luterane. Cu timpul noile idei se prezintă cu o mai mare evidenţă. Disputele îndelungate şi vehemente dintre reprezentanţii ortodoxiei luterane şi pietişti arată clar ruptura profundă dintre ambele concepţii[436].

Pietismul ar rămâne în mod esenţial la punctul de vedere al Luteranismului ortodox, în timp ce epoca Iluminismului ar desemna apariţia unei noi perioade. În cercetarea de mai târziu s-a accentuat mai puternic legătura apropiată a Pietismului cu Iluminismul. Cu toate că Pietismul de regulă se plasează respingând noile direcţii filozofice din timpul secolului al XVIII-lea, acesta în multe privinţe a pregătit terenul pentru noul mod de gândire. În cadrul Pietismului există totuşi mai multe direcţii separate, dintre care unele se află aproape de gândirea raţionalistă (ca Pietismul radical), în timp ce altele de mai târziu se consideră moştenitoare ale tradiţiei ortodoxiei luterane (Pietismul de la Württemberg)[437].

Cel care vrea să descrie concepţia teologică a Pietismului întâlneşte imediat în cercetare problema controversată privind modul cum se defineşte Pietismul. Trei răspunsuri dominante se deosebesc în concepţia

---

[435] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 302.
[436] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 303.
[437] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 286.

teologilor despre întinderea noţiunii. 1. Definiţia cea mai atotcuprinzătoare este în modul cel mai obişnuit în literatura mai veche, ca de exemplu H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche namentlich der Niederlande* (1879) şi E. Sachse, *Ursprung und Wesen des Pietismus* (1884). Ambii emit ipoteza că Pietismul s-a format din: idealul calvin despre sfinţenie, pietatea catolică, mişcarea de botezare, mistica evanghelică şi literatura engleză de edificare. La Pietism ar trebui să se socotească Pietismul olandez, Spener şi Pietismul de la Halle, Bengel şi Pietismul de la Württemberg, Pietismul radical, fraţii moravi şi Puritanismul englez[438]. 2. O cale de mijloc a fost recomandată de Albrecht Ritschl în opera sa în trei volume *Geschichte des Pietismus* (1880-1886). (Volumul 1 tratează Biserica Reformată, Volumul 2, Biserica Luterană şi mai ales Pietismul de la Halle şi Volumul 3, Pietismul de la Württemberg şi comunitatea fraţilor moravi). De asemenea pentru Ritschl, Pietismul este puternic influenţat de idealul sfinţeniei şi de pietatea catolică. El descrie Pietismul din perspectiva sfinţeniei ca influenţă sporită a spiritului calvin pe teren luteran[439]. 3. Carl Mirbt vede Pietismul mai mult ca un fenomen istoric concret decât ca un principiu teologic. Conform lui Mirbt, Pietismul începe cu Spener şi prezentarea cuprinde Pietismul de la Halle, Pietismul de la Württemberg, Pietismul radical şi Zinzendorf. Acestei interpretări se asociază o anumită modificare Hilding Pleijel în *Svenska Kyrkans historia*, V (1935), Emanuel Hirsch în *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, I (1951), precum şi cercetătorii

---

[438] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 229.

[439] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 229.

mai noi ai Pietismului ca E. Peschke şi J. Wallmann[440]. La prima definiţie se poate spune că, cu toată înrudirea dintre Pietism şi Mişcarea de independenţă, există mai multe aspecte care le deosebesc. Mişcarea de independenţă crede că este posibil să păstreze o societate creştină şi aceasta luptă cu toate mijloacele pentru a atinge acest scop. Istoria Puritanismului englez este un exemplu. Pietismul dimpotrivă nu crede că lumea poate fi creştină, ci se retrage în grupe izolate pentru a împlini idealul vieţii creştine[441].

Definiţia lui Ritschl este mai compilată cu fenomenul istoric Pietismul, dacă se face abstracţie de teza lui specială că Pietismul prin trăsătura sa mistică în mare parte este un catolicism de neînţeles. Este incontestabil că Pietismul este puternic influenţat de Calvinism, mai ales în în ceea ce priveşte problema sfinţeniei. O prezentare istorică detaliată a Pietismului trebuie să abordeze pietiştii olandezi ca Gisbert Voetius (1589-1676), Johannes Cocceius (1608-1669) şi Jean Labadie (1610-1674). În mod special sunt remarcabile asemănările dintre Labadie şi Spener[442]. Totuşi, mai ales într-un manual este bine motivat să se descrie teologia Pietismului în conformitate cu a treia definiţie. Cele mai importante idei din Pietismul olandez au fost tratate de Spener, Francke, fraţii moravi şi Pietismul de la Württemberg, au fost sistematizate şi aprofundate de ei pentru ca prin aceasta să ajungă la o mare influenţă în Germania[443].

---

[440] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 229.

[441] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 230.

[442] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 230.

[443] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från meddeltiden till vår tid*, p. 230.

3. Teologia lui Philipp Jakob J. Spener[444]

Ca întemeietor al Pietismului pe teren luteran şi teologul reprezentativ al acestuia se consideră Philip Jacob Spener (1635-1705, din 1691 preot în Berlin). El a prezentat concepţia pietistă numai într-o formă modestă. El are în vedere să păstreze fundamentele învăţăturii luteranismului ortodox neclintite. Totuşi se dezvăluie o serie de întrebări şi în modul de prezentare un nou spirit teologic şi noi raţionamente[445]. Ph. J. Spener (1635-1705) a fost deschizător de drumuri şi întemeietor al Pietismului. Cu toate cerinţele practice ale Reformei, aşa cum acestea se întâlnesc în lucrarea *Pia desideria* (1675), Spener a ocupat un loc conservativ atât în dogmatica veche cât şi în comunitatea Bisericii. În mare măsură, el a continuat dogmatica luteranismului ortodox, dar a vrut să se concentreze pe anumite părţi ale acesteia, care aveau importanţă practică directă, mai ales problemele soteriologice. Concepţia lui a fost că apropierile de pietate nu ar sta în vreo opoziţie cu Biserica[446]. Philipp Jakob Spener era totuşi suspect în ochii luteranilor ortodocşi pentru că el vorbea ca şi când „omul nou este de natură divină" prin Sfântul Duh. Spener şi alţi pietişti, în special Zinzendorf, nu făceau decât să repete definiţia larg acceptată a mântuirii ca „îndumnezeire" şi continuau să

---

[444] Jakob Philipp Spener (1635-1705), s-a născut în Rappoltswiler, Elsass. A studiat teologia la Strasbourg între anii 1651-1659. În 1666 a devenit paroh în Frankfurt am Main. În 1686 a fost predicator superior în Dresden, apoi pastor şi consilier al Consistoriului din Berlin între anii 1691-1705 (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 230, nota 1).

[445] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 304.

[446] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden til våra dagar,* p. 292.

traseze o distincţie fundamentală între Creator şi creatură precum şi între „unirea mistică" şi justificare[447]. „În scrierea sa, *Pia desideria*, Spener a prezentat în 1675 anumite propuneri de reformă pentru a îndemna la pocăinţă în decăderea bisericească existentă. El a acţionat pentru un studiu al Bibliei mai general. Pentru a ajunge la acest scop ar trebui să se instituie aşa numitele *collegia pietatis*. Preoţia universală s-ar exercita printr-un îndemn interior şi prin grija faţă de suflet. El a prezentat apoi în aceeaşi scriere scopul unei reforme a studiului teologic: dialectica ar fi înlocuită cu citirea Bibliei şi a literaturii de edificare"[448]. Dacă se foloseşte a treia definiţie fixată istoric a Pietismului acesta poate să se împartă în două perioade. Prima perioadă durează până în jurul morţii lui Spener (+1705) şi se caracterizează prin punctul de plecare, luptă şi persecuţie. A doua perioadă durează până la urcarea pe tron a lui Fredric cel Mare şi în această perioadă Pietismul este o putere învingătoare şi dominantă. După 1740, Pietismul pierde repede din influenţă, cel puţin în Nordul Germaniei. Adevărul că prima perioadă coincide practic cu viaţa lui Spener este fundamentat pe fapte istorice. Opera şi personalitatea lui Spener au fost dătătoare de ton pentru dezvoltarea reuşită a Pietismului[449].

Pietismul luteran se prezintă la origine, ca o mişcare de reformă cu scopuri practice, dar a ajuns ca într-un mod hotărâtor să întruchipeze lucrarea teologică şi gândirea

---

[447] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 160.

[448] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 304.

[449] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 230.

generală. Spener a expus teologia sa în marea colecţie *Theologische Bedenken* (I-IV, 1700) şi în lucrarea *Die evangelische Glaubenslehre in einem Jahrgang der Predigten* (1688)[450]. Spener va consacra mult timp reformei clerului protestant. „Clerul trebuia să fie compus din creştini adevăraţi. Pentru că adversarii săi vedeau în campania sa un atac contra Ministeriului bisericesc, el insistă să spună că nu înţelegea să anuleze distincţia dintre cler şi laici, nici să dea laicilor dreptul de a predica şi a săvârşi Tainele"[451].

Cercetarea mai nouă în domeniul Pietismului s-a ocupat mult cu trăsătura reformată din conceptul lui Spener despre Biserică. Spener nu voia să aibă o Biserică a Ministeriului sau învăţătorească, ci o Biserică a poporului. De aceea, el îşi îndreaptă atenţia spre preoţia spirituală universală. Distanţa dintre preoţie şi laicat nu este altceva decât o distanţă dintre slujitorii conducători ai sufletelor şi oamenii care au nevoie să fie educaţi pentru ca în mod activ să participe la viaţa creştină[452]. Spener vorbeşte despre o Biserică văzută şi o Biserică nevăzută. Biserica văzută se compune ca „o comunitate externă din toţi oamenii, care pot să vadă că merg împreună spre o comuniune bisericească". Această Biserică văzută este o Biserică adevărată, dacă aceasta „propovăduieşte învăţătura adevărată a lui Hristos". Biserica nevăzută, care „este Biserica adevărată şi căreia i s-au dat făgăduinţele dumnezeieşti, constă din credincioşii adevăraţi. Interesul lui Spener este ca federaţiile mai mici, biserici în Biserică,

---

[450] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 287.

[451] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, Paris, 1994, p. 53.

[452] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 232.

să colaboreze pentru o reînnoire a preoţiei spirituale universale şi să slujească pentru o aprofundare a vieţii religioase în cadrul „Bisericii văzute"[453]. Pentru acest scop cerinţele lui Spener în anumite întâlniri de edificare, *collegia pietatis*, joacă un mare rol. Laicii pot să exercite preoţia spirituală în casa lor şi printre prietenii lor şi prin aceasta ajută activ la edificarea Bisericii[454]. Ca părinte al Pietismului luteran Philipp Jakob Spener (1635-1705), cu scrierea sa *Pia Desideria* (1675), a fixat un program influent, care a învins defectele şi lipsurile din Biserica Evanghelică. El a accentuat că religia creştină nu constă numai în cunoaşterea învăţăturii de credinţă, ci şi în lucrarea şi practica evlaviei. Teologia a revenit de la dispute şi lupte doctrinare confesionale la simplitatea apostolică şi la pace. S-a cerut înainte de toate o preocupare faţă de Biblie şi o întoarcere la Cuvântul lui Dumnezeu. Idealul gândirii creştine primare şi chipul evlaviei creştine primare au trezit în Pietism o mişcare a studiului Bibliei, care a continuat peste generaţii[455]. Dacă vrem să cuprindem specificul programului lui Spener privind reforma Bisericii, trebuie să fim atenţi la anumite elemente, prin care el se deosebeşte de Reformă şi de ortodoxă luterană. Ca astfel de elemente trebuie să se desemneze ideea pietistă de adunare şi eshatologia hiliastă.

---

[453] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utveklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 300-301.

[454] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 232.

[455] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theollogiegeschichte.* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 99. A se vedea aici Philipp Jakob Spener, *Pia desideria.* Herausgegeben von Kurt Aland, Berlin, 1940, p. 10-11.

Nu numai printr-o ameliorare a evlaviei primare sau o aplicare mai puternică a disciplinei Bisericii, ci şi prin adunare şi activarea evlaviei s-ar putea face mai viu chipul Bisericii creştine primare[456].

Critica pătrunzătoare a lui Spener adusă situaţiei nesatisfăcătoare bisericeşti din timpul său a fost combinată cu o concepţie optimistă despre viitorul Bisericii. El nu s-a ataşat în ceea ce îl priveşte la hiliasmul direct, care se găseşte la pietiştii radicali, dar a prezis un timp de succese măreţe pentru Biserică. Aici el deviază puternic de la tradiţia mai veche, care a aşteptat cu nerăbdare sfârşitul apropiat al lumii şi s-a aşteptat la o deteriorare rapidă şi la opoziţie sporită faţă de Biserica creştină[457].

3. Pietismul de la Halle

Ideile lui Spener au continuat şi au fost dezvoltate de A. H. Francke (1663-1727), deschizătorul de drumuri şi marele organizator al Pietismului de la Halle. Din punct de vedere dogmatic, el are importanţă mai ales prin accentul puternic pe care l-a pus pe experienţa sufletească a luptei pentru Pocăinţă în însuşirea mântuirii. Confesorul combativ al ortodoxiei Pietismului de la Halle a fost J. Lange (+1744) şi ca dogmatist a activat şi J. A. Freylinghausen (+1739). La J. J. Rambach (+1735), există anumite puncte de contact cu teologia Iluminismului prin

---

[456] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 99.

[457] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 306.

filozofia lui Christian Wolff (1679-1754)[458]. Determinant pentru dezvoltarea Pietismului a fost faptul că Universitatea nou înființată din Halle a avut multe din posturile sale ocupate de profesori pietiști. Aici a activat din 1692, August Hermann Francke (1663-1727), care a devenit conducătorul Pietismului și fondatorul cunoscutului cămin de copii din Halle. Alți teologi din aceeași direcție au fost Anton Breithaupt și Anastasius Freylinghausen, precum și Joachim Lange, care toți au aparținut Facultății de Teologie din Halle. În domeniul interpretării Bibliei și predicii Johann Jakob Rambach (+1735) a exercitat o mare influență în Giessen[459]. Contribuția lui Francke în domeniul teologiei științifice este mai mică decât importanța lui pentru diaconie, pedagogie și Biserică. Aceasta a avut ca urmare faptul că multe prezentări de Istoria Teologiei sau îl trec cu vederea sau îl descriu numai ca un girant al ideilor lui Spener. Caracterizarea nu este cu totul nejustificată, dar Francke are în mai multe cazuri soluții alternative și se dedică insistent aplicării ideilor sale în mod practic[460]. Coleg al lui Spener, Francke pretindea ca clerul să fie „ireproșabil" și să vadă „condiția prealabilă a tuturor celorlalte atribute ale unui predicator"[461]. Din premisele și ambițiile lui Francke reiese că studiul teologiei are numai motive practice. Scopul cel mai important este de a forma preoți

---

[458] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Lund, 1927, p. 292.

[459] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 307-308.

[460] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1971, p. 233-234.

[461] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700,* Paris, 1994, p. 53.

capabili şi evlavioşi. De aceea, Francke aderă clar la învăţătura despre teologia reînnoirii. În prelegerile sale de metodică, care s-au ţinut în cursul mai multor ani şi au fost tipărite în colecţie sub titlul de *Methodus studii theologiae* (1723), Francke scoate în evidenţă în introducere că premisa pentru orice teologie, care are un scop serios este reînnoirea, rugăciunea şi abnegaţia[462]. Studiul nu este o problemă pentru înţelegerea şi capacitatea de învăţare, ci acesta se ocupă cu natura şi voinţa omului şi de aceea rugăciunea este cea mai bună introducere în studiul teologiei[463]. Pentru teologie, Pietismul a însemnat în Halle o transformare fundamentală. În mod practic, studiul Bibliei pus în serviciul edificării a devenit lucrul principal în activitatea teologică. Prin aceasta s-a simplificat metoda interpretării. Cu timpul s-a plecat de la concepţia mai veche despre un sens literar al Scripturii şi s-a continuat cu un sens dublu sau uneori triplu, literar, spiritual şi mistic. Studiul dogmatic s-a limitat la repetarea compendiilor sistemului de învăţătură al ortodoxiei luterane[464]. Francke a scris mai multe lucrări, care au devenit importante ca material pentru învăţământ. Concentrarea pe viaţa evlaviei practice a adus modificări în edificarea şi conţinutul studiilor[465].

Prin anumite trăsături Pietismul de la Halle deviază de la concepţia lui Spener, mai ales în învăţătura despre străduinţa pentru Pocăinţă şi în poziţia legală faţă de societate. În timp ce Spener susţine, că Dumnezeu în

---

[462] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 235.

[463] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 235.

[464] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 308.

[465] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 235-236.

reîntoarcerea omului lucrează diferit cu diferiţi oameni, Francke stabileşte ca regulă, că creştinul va arăta o reîntoarcere limitată, precedată de o criză interioară produsă de lupta pentru Pocăinţă. Sub această stare, omul este condus la o decizie să înceapă o nouă viaţă, prin care i se dăruieşte credinţa. Prin această credinţă se primeşte iertarea păcatelor[466]. La Francke, Legea şi Evanghelia se completează reciproc, adică Evanghelia întăreşte puterea copleşitoare a Legii şi conduce omul la pocăinţă. Totuşi, este potrivit să se predice legea pentru ca omul să devină conştient de răul lipsei de pocăinţă şi să ajungă la o criză profundă. Cu această criză începe lupta pentru pocăinţă[467].

Noua schimbare, care este un rod al credinţei, se caracterizează printr-un examen puternic al conştiinţei şi o reprimare a afectelor naturale. Viaţa în toate detaliile sale va fi condusă de Duhul Sfânt sau de afectul nou al credinţei. Cele naturale urmează prin aceasta să se considere ca ceva păcătos. Cel evlavios trebuie să evite plăcerile lumeşti[468].

4. Pietismul radical

Pietismul radical a avut ca reprezentanţi remarcabili pe G. Arnold (1666-1714) şi J. K. Dippel (1673-1734). În cadrul acestui pietism s-a cerut o transformare a Dogmaticii tradiţionale. Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor acest pietism are o importanţă secundară

---

466 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 308.

467 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 234.

468 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 308.

doarece a trasat doar câteva linii directe în formularea învăţăturii creştine[469].

Alături de Pietismul bisericesc a existat deja în anii '80 ai secolului al XVII-lea pe continentul european şi în ţările scandinave (Finlanda şi Suedia) o mişcare pietistă radicală derivată din spiritualismul mistic, care a consolidat atât individualismul mântuirii cât şi o separare a criticii tendenţioase a Bisericii. În el a apărut învăţătura despre iluminarea interioară, ca izvor al experienţei religioase şi ca normă a vieţii creştine[470]. Caracteristica Pietismului radical este un subiectivism religios, care devalorizează normele bisericeşti obiective (Scriptura şi Mărturisirea de credinţă), în aceea că ridică iluminarea interioară şi experienţa religioasă proprie la criteriul pentru interpretarea Scripturii. În literatura de edificare pietistă, cuprinsul şi conţinutul învăţăturilor de credinţă au fost făcute dependente de aprecierea iluminării şi renaşterii[471]. În liniile Pietismului conservator a urmat curentul radical, pentru concepţia înrudită cu entuziaştii din timpul Reformei şi cu Socinianismul. Aici, de altfel se uneşte o religiozitate entuziastă, mistică cu critică raţionalistă a învăţăturii Bisericii. Influenţa filozofiei teozofice a lui Jakob Böhme este în anumite cazuri întrezărită[472]. Spener

---

469 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 292-293.

470 Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen, 1998, p. 106.

471 Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen, 1998, p. 106.

472 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 308-309.

a voit ca prin ideea sa de „biserici în Biserică" să reformeze Biserica existentă şi s-a exprimat adesea şi în mod hotărât împotriva separatismului, dar această teză a inspirat constituirea de parohii separate[473].

Printre multele personalităţi interesante din Pietismul radical cele mai importante sunt Gottfried Arnold şi Johan Konrad Dippel. Printre pietiştii radicali poate să se socotească Gottfried Arnold (1666-1714), autorul cunoscutei lucrări *Unparteysche Kirchen- und Ketzergeschichte* (1699-1700), în care el în descrierea Istoriei Bisericii se plasează deasupra confesiunilor şi le tratează cu o critică remarcabilă, acestea fiind în vederile lui aproape întotdeauna secte, care au fost purtătoare ale Creştinismului adevărat[474]. Ideea acestei lucrări reiese din cuvântul „nepărtinitor" din titlu, care poate să se exprime: „din punct de vedere suprabisericesc". Arnold nu vrea în prezentarea sa a diferitelor epoci să accepte perspectiva învăţăturii dominante, ci descrie diferitele învăţături pe baza scrierilor lor proprii[475]. Împreună „cu alţi istorici critici ai Iluminismului, Arnold şi Mosheim au ajuns prin cercetările lor asupra „istoriei alianţei" după Noul Testament, să dea naştere uneia din cele mai mari dinamici intelectuale şi religioase destinate să transforme fundamental definiţia învăţăturii creştine în cultura

---

[473] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 237.

[474] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk åversikt,* Lund, 1971, p. 309.

[475] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 238-239; Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbusch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Göttingen, 1998, p. 106.

modernă[476]. Gottfried Arnold declară că „Biserica primară, infailibilă, adevărată" este măsura după care el apreciază diferitele epoci. Această Biserică creştină primară infailibilă trăieşte în continuare, deşi nu într-o societate deosebită, ci în Biserica universală nevăzută, care este răspândită şi ascunsă printre toate popoarele şi grupurile din întreaga lume. Această perspectivă se arată în tratarea lui despre Reformă[477]. Activitatea reformatoare timpurie a lui Luther este apreciată în mod deosebit, dar dimpotrivă nu se apreciază dezvoltarea care a dus la constituirea unei Biserici Luterane deosebite, deoarece această biserică a devenit o instituţie a societăţii cu putere lumească. Astfel, este clar că viziunea lui despre Biserica Luterană contemporană lui îl împiedică să fie obiectiv faţă de Reformă. El este părtinitor faţă de ortodoxia luterană deoarece ca pietist a fost în dispută cu aceasta[478].

Cel mai caracteristic dintre pietiştii radicali este Konrad Dippel (1673-1734). El îndreaptă critica sa împotriva învăţăturii despre împăcare a ortodoxiei luterane. Satisfacţia conform lui Dippel ar fi împotriva iubirii lui Dumnezeu, care trece cu vederea păcatul şi recreează inima. În Religie totul este pentru Dippel ceva imanent, subiectiv. La fel ca şi Böhme, el învaţă restabilirea tuturor. El se asociază de asemenea la hiliasm. Împărăţia de 1000 de ani se prezintă ca o eliberare din supremaţia Bisericii şi a statului. Concepţia lui Dippel, prezentată în lucrarea *Vera demonstratio evangelica* (1729), a trezit dispute vehemente în Suedia, unde Dippel a stat o perioadă de

---

[476] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 371.

[477] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 238.

[478] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 238.

timp[479]. O privire asupra celor mai importante probleme din sistemul lui Dippel, adică: învăţătura despre mântuire şi justificare şi concepţia despre Scriptură, arată că două tradiţii teologice se despart. Din această cauză istoricii teologiei ca Wilhelm Bender, Albrecht Ritschl şi Emmanuel Hirsch nu sunt de acord asupra interpretării teologiei lui Dippel. Problema principală constă în circumstanţa că Dippel întemeiază cosmologia sa, antropologia şi interpretarea Scripturii pe premise de la Weigel şi Böhme, în timp ce partea centrală a învăţăturii despre mântuire şi justificare, din *Vera demonstratio evangelica* urmează cu totul altă linie, care în parte ne duce cu gândul la învăţătura lui Abaelard despre împăcare[480].

5. Herrnhutismul şi Pietismul de la Württemberg

Importanţă dogmatică mai mare au două alte direcţii pietiste: herrnhutismul şi Pietismul de la Württemberg. Fondatorul herrnhutismului, N. L. V. Zinzendorf (1700-1760), ocupă o poziţie specială în cadrul Pietismului prin adeziunea sa la anumite idei luterane caracteristice şi această adeziune se arată mai ales în puternica accentuare, care a fost pusă pe certitudinea calităţii oamenilor de fii ai lui Dumnezeu şi pe pecetea hristocentrică a concepţiei sale[481]. În timp ce Pietismul radical s-a prezentat numai ca mişcare entuziastă întâmplătoare sau ca o concepţie

---

[479] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 309.

[480] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 239-240.

[481] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 293.

particulară, comunitatea herrnhuterilor (fraţilor moravi), întemeiată de contele Nikolaus von Zinzendorf în 1727, s-a dezvoltat într-o organizaţie a unei societăţi stabile. În contrast cu Pietismul radical, mişcarea herrnhutistă se prezintă binevoitoare faţă de Biserică. Această mişcare se fundamentează pe *Confesiunea Augustană*, dar consideră limitele societăţii ca neînsemnate, pentru care cuprinde nu numai luteranii, ci şi pe membrii altor confesiuni[482]. Zinzendorf, întemeietorul comunităţii reînnoite a fraţilor moravi, a fost un autodidact. El nu stăpânea complet învăţătura şi terminologia ortodoxiei luterane şi argumentarea sa teologică se prezintă surprinzătoare; pe de altă parte, aceasta înseamnă că pietatea lui interioară subiectivă apare în mod evident[483].

Tânărul Zinzendorf a apreciat pietatea imitării ascetico-mistice, ca un „Creştinism adevărat" şi a luat o atitudine de frondă faţă de ortodoxia luterană. Credinţa ortodoxiei luterane a fost înţeleasă de el ca o realitate impersonală a afirmaţiilor doctrinare. Învăţăturile separate ale ortodoxiei luterane au fost respinse de el şi înainte de toate concepţia că desăvârşirea în această lume este imposibilă de atins. Cu această explicaţie, Zinzendorf ajunge la cerinţa libertăţii autorităţii învăţăturii Bisericii[484]. Totuşi, el nu avansează vreo Religie a judecăţii, Raţionalismului, ci se străduieşt să apropie întregul Creştinism de reprezentarea şi de exprimarea comunităţii. Prin aceasta problema

---

[482] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 309-310.

[483] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 247.

[484] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Hansbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 111.

importantă a caracterului şi uniformităţii teologiei lui Zinzendorf, care a fost controversată, a dus după 1734, la o cotitură neoevanghelică şi apropiere de Luteranism[485]. Zinzendorf concentrează întreaga sa învăţătură teologică în jurul unui singur centru, acela prin care contemplarea crucii dobândeşte sentimentul comuniunii lui Hristos. Pentru el, teologia nu are vreo relaţie cu filozofia. El consideră că nu există vreo cunoaştere naturală a lui Dumnezeu. Numai în cel răstignit există cunoaşterea lui Dumnezeu. Această teologie a crucii are o amprentă subiectivă, afectivă[486]. Pentru această pietate a inimii este clar că întreaga Scriptură şi Dogmatica se concentrează într-un punct, adică în Hristos. Pentru Zinzendorf se poate gândi la Dumnezeu numai prin a se gândi la Hristos. Totuşi, trebuie să se noteze că această concentrare hristologică puternică este o expresie a experienţei religioase a lui Zinzendorf şi nu un rezultat al reflecţiei dogmatice ca la Karl Barth. Zinzendorf vorbeşte despre „comuniunea sa zilnică cu Mântuitorul"[487].

Hristocentrismul lui Zinzendorf nu se limitează la înnoirea unei teologii a crucii, pentru care mântuirea adusă de Hristos, care s-a întrupat, s-a smerit pe sine, a pătimit şi a fost răstignit stă în punctul central al gândirii, ci el face o deviere esenţială de la hristologia şi învăţătura trinitară reformatoare[488]. În herrnhutism nu se mai vorbeşte despre

---

[485] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 111.

[486] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 310.

[487] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* p. 248-249.

[488] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Auflkärungstheologie des*

vreo luptă pentru Pocăinţă, ca în Pietismul mai vechi. Întreaga schemă a reîntoarcerii se înlocuieşte cu contemplarea crucii şi împăcarea. O trăsătură antinomică caracterizează această concepţia lui Zinzendorf[489]. Învăţătura despre împăcare a lui Zinzendorf se caracterizează prin încercarea de a armoniza noile aspecte hristologice ale lui cu învăţătura Bisericii despre satisfacţie şi prin aceasta de a evita punctele de vedere unilaterale ale lui Anselm şi Abaelard[490]. Prezentarea împăcării este cu totul alta decât în tradiţia mai veche. Accentul este pus pe trăirea afectivă a patimilor lui Hristos[491].

În cercetarea mai nouă se prezentată concepţia, că Zinzendorf la maturitate a respins elementele spiritualiste din gândirea sa teologică şi a realizat o înnoire activă a mesajului justificării luterane şi a teologiei crucii. De fapt el a ridicat *Confesiunea de la Augsburg* din 1530 la treapta de mărturisire de bază şi ca normă a învăţăturii teologice a unităţii fraţilor moravi. Cu interpretarea *Confesiunii de la Augsburg*, el s-a opus concepţiei contemporane, care a combătut concordanţa învăţăturii dintre comunitatea fraţilor herrnhuteri şi Luteranism[492]. Jaroslav Pelikan, care vorbeşte despre o transpunere afectivă a doctrinei afirmă

---

18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 112.

489 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 310.

490 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 250.

491 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 310.

492 Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 112.

că: „una din cele mai ambițioase tentative ale secolului al XVIII-lea de a transpune o carte simbolică în „crez al inimii", a fost reinterpretarea *Confesiunii de la Augsburg* în *Douăzeci şi unu de discursuri asupra Confesiunii de la Augsburg* de Nikolaus Ludwig, conte de Zinzendorf (1747-1748). Cele douăzeci şi unu de discursuri nu corespundeau „rezumatului învăţăturii", care constituie primele douăzeci şi unu de articole ale Confesiunii, ci unei refaceri în întregime şi conținutului acestor articole. Critica lui Zinzendorf, o mărturisire de credinţă exterioară şi fără convingere interioară era o imitare, care părea oponenţilor săi să înlocuiască criteriul confesional al învăţăturii adevărate şi înţelegerii corecte printr-un „pur sentiment pe care înţelegerea nu îl stăpânea"[493]. În interpretarea proprie a lui Zinzendorf afirmaţiile învăţăturii acestei Mărturisiri de credinţă, Confesiunea Augustană, sunt unite cu o teologie a patimilor crucii pentru că ea nu numai că ajunge la accentuarea umanităţii lui Hristos şi a importanţei mântuitoare a morţii jertfelnice, ci devine o tendinţă antinomică şi se realizează o atenuare a caracterului de vină a păcatului[494].

În timp ce herrnhutismul caută să facă dreptate unei idei centrale în concepţia luterană, acesta este prin amprenta sa subiectivistă condiţionat puternic de timp. Pietatea sa poartă o pecete delicată şi sentimentală. Nu numai teologii ortodoxiei luterane, ci şi pietiştii conservatori (de exemplu

---

[493] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, Paris, 1994, p. 123-124.

[494] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3, 2. Auflage, 1998, p. 112-113.

Bengel), s-au îndepărtat de mişcarea herrnhutistă[495]. Cel mai reprezentativ teolog al Pietismului de la Württemberg, J. A. Bengel (1687-1752), a lăsat urme adânci prin interpretarea scripturistică a istoriei mântuirii, cu paralelismul dintre Adam şi Hristos ca punct central[496]. Johann Albrecht Bengel (1687-1752) şi Magnus Friedrich Roos (1707-1803), ambii foarte cunoscuţi în Suedia, ca autori ai lucrărilor de edificare, sunt cei mai însemnaţi teologi ai Pietismului de la Württemberg. Această direcţie este strict bisericească în poziţia sa şi se afiliază mai puternic la moştenirea ortodoxiei luterane decât celelalte ramuri ale Pietismului[497]. Ca pietist Bengel se interesează în mod clar de problematica sfinţeniei, dar în acest domeniu el merge în afara cadrelor date de Spener. Dimpotrivă, el prin interpretarea Scripturii s-a decis lucrării analitice a textului şi prin concepţia sa despre istoria biblică văzută ca istorie a mântuirii, a fost conducătorul unei şcoli care a influenţat nu numai teologia de specialitate, ci şi viaţa evlaviei, de asemenea, în Suedia[498].

Pentru J. A. Bengel (1687-1752), cel mai important reprezentant al Pietismului de la Württemberg, Sfânta Scriptură este mărturia infailibilă a manifestării coerente a

---

495 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 310.

496 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 293.

497 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 293.

498 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 241. Cele mai cunoscute lucrări ale lui J. A. Bengel sunt: *Die erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi durch die prophetischen Zahlen aufgeschlossen* (1742); *Ordo temporum* (1741); *Weltalter* (1746); *Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung* (1747), (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria från medeltiden till vår tid*, p. 242).

mântuirii lui Dumnezeu. El a preluat inspirația verbală protestantă veche și prin urmare a realizat identificarea Cuvântului lui Dumnezeu și a cuvântului Scripturii. Această identificare a făcut posibilă o întâlnire nemijlocită a lui Dumnezeu în cuvântul Scripturii, așa că pentru interpretarea Scripturii a omis rugăciunea și meditația[499]. Cele mai importante contribuții ale lui Bengel aparțin domeniului cercetării Bibliei. Ediția Noului Testament în limba greacă a lui Bengel, în care el împarte manuscrisele după proveniența lor, formează un punct de plecare pentru critica modernă a textelor. O interpretare concretă, istorică, fără oriçe formalism filozofic sau doctrinar este idealul, pe care Bengel caută să-l dezvolte[500]. Demne de menționat sunt alături de cele mai importante realizări ale lui Bengel în domeniul criticii textului și exegezei înainte de toate lucrările eshatologice și de istoria mântuirii, la care trebuie să se numere două comentarii la Apocalipsa Sf. Ioan, *Ordo Temporum* din 1741 și *Welt-Alter* din 1746. Strădiunța acestor lucrări este de a descrie istoria biblică ca un sistem al scopului lucrării dumnezeiești de mântuire, ca o dezvoltare treptată a Revelației dumnezeiești. În timp ce ortodoxia protestantă veche a pus o mare importanță pe unicitatea și încheierea definitivă a Revelației divine, Bengel învață o dezvoltare istorică a mântuirii, care trece prin istoria lumii și a umanității și ajunge la culme în desăvârșirea tuturor lucrurilor în Împărăția lui Dumnezeu[501].

---

[499] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Hanbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 110

[500] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 311.

[501] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des*

Teologia lui Bengel nu este dogmatică, ci biblică. El defineşte sarcina teologiei prin cuvintele lui Luther că teologia nu este altceva decât o gramatică pentru vorbirea Sfântului Duh. Teologia biblică a lui Bengel constă din două elemente principale: 1. Un element critic, o lucrare detaliată filologică pentru a ajunge la forma textului adevărat al Noului Testament; şi 2. Un element eremineutic, care nu numai consideră Biblia ca o totalitate, ci accentuează şi ancorarea istorică proprie interpretării Scripturii. El desemnează Istoria Bisericii ca o epocă a interpretării Sfintei Scripturi şi anticipează cunoscutul concept al lui Gerhard Ebeling pentru o metodă istorico-bisericească din lucrarea acestuia *Kirchengeschichte al Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (1947)[502]. „Maestru al criticii textuale a Noului Testament, ceea ce nu îl împiedica să creadă ferm în inspiraţia Bibliei, Bengel era de acord cu adversarii săi că principiile şi metodele criticii textuale trebuiau să fie aplicate Scripturii ca şi oricărui text"[503]. Încercarea lui Bengel de a extrage din Sfânta Scriptură o expunere a „iconomiei dumnezeieşti", care se desfăşoară de la creaţie până la ziua de apoi, formează cu orientarea despre lucrarea universală a lui Dumnezeu în istorie, un corectiv al interesului dominant din Pietism pentru ordinea mântuirii şi însuşirea ei individuală[504]. Calculul lui Bengel, respectiv interpretarea

---

18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 110.

[502] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 242.

[503] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, Paris, 1994, p. 90.

[504] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des*

timpului lumii şi convingerea sa hiliastă au trezit în Pietismul de la Württemberg o conştiinţă intensivă a sfârşitului timpului. A existat convingerea că s-a intrat în faza finală a istoriei mântuirii. Bengel a crezut în interpretarea sa dată Apocalipsei Sf. Ap. Ioan, care pentru el a fost cea mai importantă carte din întreaga Biblie, pentru a găsi cheia datării evenimentului istoric al sfârşitului. Anul 1836 ar fi începutul „împărăţiei de 1000 de ani", care aduce biruinţa puterii dumnezeieşti şi a doua venire a lui Hristos[505].

În legătură cu importanţa Pietismului pentru dezvoltarea teologiei protestante se afirmă că subiectivismul religios al Pietismului, care a fost pecetluit de mistica medievală şi teozofia protestantă, manifestă puţin interes pentru conceptul de Ministeriu, slujbele oficiale şi Sacramentele, care sunt valabile din punct de vedere bisericesc pentru toţi pietiştii, mai precis pentru Spener. Concentrarea teologiei pe teologia biblică, în care logica aristotelică şi Scolastica ortodoxiei luterane, precum şi apologetica devin superflue şi competenţa raţiunii se limitează la cele lumeşti. Chiar dacă această împărţire vine dintr-un spirit conservativ, aceasta a ajutat la promovarea ştiinţelor empirice moderne. Universitatea din Halle, care a devenit lidera universitară a Germaniei, este o dovadă evidentă a acesteia[506]. De asemenea, trebuie să se menţioneze efectul pozitiv al etosului muncii, pentru că productivitatea a

---

18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 110.

[505] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 110-111.

[506] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 257.

crescut prin rigorismul etic al Pietismului, care face din aportul la muncă o problemă religioasă. Această circumstanţă a fost menţionată adesea în cercetarea sociologiei Religiei caracterizată de Max Weber[507].

Pietismul şi Iluminismul au devenit împreună cele mai importante puteri conducătoare în dezvoltarea teologiei protestante. Iluminismul a distrus vechea imagine a lumii, a introdus cercetarea istorico-critică a Bibliei şi a constrâns teologia protestantă să accepte imaginea ştiinţei moderne despre lume, pe care Pietismul a prezentat-o ca religiozitate personală, ca o mărime care urmează legile sale proprii şi are domeniul său propriu în afara ştiinţei[508].

---

[507] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 257.
[508] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 257.

CAPITOLUL III

ISTORIA DOGMELOR ÎN SECOLELE XVII-XVIII (1670-1790)

1. Locul Iluminismului în Istoria Dogmelor. Raportul Iluminismului cu Pietismul şi ortodoxia luterană. Probleme fundamentale ale teologiei în timpul Iluminismului

Istoria Dogmelor din perioada modernă este determinată de două transformări epocale, Reforma şi Iluminismul. Acesta din urmă a fost o mişcare a Reformei susţinută de o elită relativ mică, ale cărei rezultate istoria spiritului de până acum a voit să le popularizeze şi să le transpună: întrebuinţarea autonomă a raţiunii omului a fundamentat emanciparea plauzibilităţii raţionale, eteronome, care renunţă la autorităţi şi tradiţii. În mod deosebit, această mişcare din timpul secolului al XVIII-lea (circa între 1670 şi 1790, cu pregătire în secolul al XVII-lea), a cuprins ţările Europei, cu centrul în Anglia şi Franţa, apoi în Germania[509]. Aleksander Radler determină noţiunea de Religie în Iluminism afirmând că: „Iluminismul este introducerea în gândirea modernă a culturii şi istoriei europeane. Reforma a întrerupt unitatea concepţiei bisericeşti medievale despre lume, dar a păstrat ideile esenţiale ale Evului Mediu, mai ales că există o Revelaţie supranaturală, care este absolut valabilă şi prin aceasta a existat pentru Reformă o concepţie religioasă despre lume, care a cuprins întreaga existenţă. Prin toate aceasta, s-au

[509] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 458.

arătat tendinţele spre o concepţie autonomă despre ordinea naturală şi lumească"[510].

Bernhard Lohse afirmă despre Iluminism că gândirea istorică modernă, începând din secolul al XVIII-lea şi încet, dar în mod sporit pătrunzând în toate domeniile, are diferite origini şi cauze care parţial se întind departe. Prin gândirea istorică nu înţelegem numai Iluminismul. Pe de altă parte, gândirea istorică şi Iluminismul nu pot fi separate deoarece ele au nenumărate conexiuni. Totuşi, într-un rezumat al istoriei învăţăturii protestante, ele trebuie să fie ţinute separate[511]. Cu Iluminismul se emancipează gândirea de cultura determinată bisericeşte şi teologic, care a dominat până atunci. Raţiunea s-a simţit indfependentă şi a voit să formuleze toate concepţiile şi condiţiile conform propriilor sale pretenţii. Iluminismul nu a fost numai o mişcare în cadrul ştiinţelor, ci acesta a influenţat toate domeniile vieţii umane. Din această cauză este dificil dă găsit o formulă scurtă care cuprinde conceptul de „Iluminism". Un aspect concentrat constă în lupta împotriva supranaturalismului bisericesc. Gândirea Iluminismului este adversara dihotomiei dintre raţiune şi Revelaţie şi prin aceasta a dominanţei Revelaţiei supranaturale asupra vieţii spirituale. Iluminismul vrea în schimb să aibă explicaţia lumii imanente cu ajutorul unui instrument recunoscut general şi să străduieşte să creeze o ordine raţională a societăţii. Acest scop aduce cu sine o direcţie practică a gândirii şi un mare interes pentru probleme pedagogice. Epoca se caracterizează printr-un optimism, care pentru secolul nostru pare de neînţeles.

---

[510] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 184.

[511] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 225.

Definiţia renumită a lui Immanuel Kant, „Iluminismul este trezirea omului dintr-o interdicţie, de care omul însuşi este vinovat", reflectă clar sensul că lumea a devenit autoritară şi se află înaintea unor posibilităţi nebănuite[512]. „Aplicat la tradiţia creştină şi la învăţăturile sale, Iluminismul reprezintă ceea ce s-a numit „revolta potenţialităţilor autonome ale omului contra puterilor eteronome, care nu mai erau convingătoare". Autonomia eteronomă a Bisericii şi a dogmei sale şi, la urma urmelor, autoritatea obiectivă a Scripturii şi a Revelaţiei transcendente"[513].

Iluminismul a plecat de la un concept al adevărului invariabil, independent de istorie. Individul s-a considerat ca purtător al adevărului, care a dus la un individualism şi subiectivism abstract, care au influenţat punctul de vedere al Bisericii. Totuşi Iluminismul stă, la fel ca fiecare epocă, pe umerii unor evenimente anterioare, care în mod cel mai clar se remarcă în metoda ştiinţifică, care este puternic influenţată de tradiţia veche, mijlocită printre alţii de Erasmus de Rotterdam[514]. Aici nu se va descrie o imagine completă a Iluminismului, ci accentul cade pe concepţia acestuia despre Religie. Cea mai tipică trăsătură a acestuia este deismul, care în anumite cazuri (de exemplu Spinoza) se află aproape de o concepţie panteistă despre Religie[515]. Iluminismul a dus în practică şi teorie la caracteristici divergente, care au dat naştere la trei comunităţi generale:

---

[512] Aleksander Radler, *Kistendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur. Lund, 1995, p. 184.

[513] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 59.

[514] Aleksander Radler, *Kistendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur. Lund, 1995, p. 184.

[515] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 184-185.

secularizarea statului şi a societăţii, o desprindere de dominanţa Bisericii şi a teologiei; raţionalitatea principiilor fundamentale ale atitudinii spiritului şi înfăţişării vieţii; critica tuturor rezistenţelor nerezonabile. Programatic, Iluminismul a vrut să se extindă ca impunere a luminii raţiunii cu referire la practica pedagogică. Rezultatele obţinute în secolul al XVII-lea de filozofie şi ştiinţele naturii, care au revoluţionat înţelegerea lumii, au schimbat într-adevăr lumea. Nu s-a mai orientat spre trecut, ci plecând de la raţiune şi ca normă universală şi de la un optimism antropologic spre viitor. S-a postulat o nouă configuraţie a structurilor şi instituţiilor, care au privit de asemenea Biserica şi teologia[516]. S-a început să se caute un adevăr normal religios inteligibil pentru toţi oamenii. Cu acest adevăr general raţional ca normă s-ar sistematiza apoi toate religiile existente şi cerinţele lor s-ar examina foarte critic. Aceasta este ceea ce ar fi urmărit aşa numita „Religie naturală"[517]. Noţiunea de Religie naturală a existat deja în cadrul Ortodoxiei luterane, dar numai într-o relaţie subordonată celei „supranaturale". În gândirea Iluminismului, religia supranaturală se retrage tot mai mult şi noţiunea de Religie naturală se apropie succesiv de forma originară pe care a avut-o în stoicismul antic[518].

---

[516] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Güterloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 458.

[517] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 185.

[518] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 185. Dezvoltarea Iluminismului a avut loc treptat în diferite variante. Din punct de vedere istoric, Olanda este mama Iluminismului. După separarea de Spania a urmat un puternic impuls economic şi cultural, care a culminat la mijlocul secolului al XVII-lea. Olanda a fost ţara toleranţei religioase şi ştiinţifice. În Olanda, gânditori ca Spinoza, Descartes şi Bayle şi-au găsit loc de refugiu şi de acolo s-au răspândit

Pentru că fundamentele de până acum au fost puse în discuţie, toate acestea au provocat reacţii de respingere: aversiune emoţională, critică adversă intelectuală, afirmaţii instituţionale, schimbări politice. De aceea istoria influenţei ambivalente a Iluminismului se întemeiază până în secolul al XIX-lea cu referire la Biserică şi teologie. Importanţa epocală a Iluminismului a constat în impunerea ştiinţei, prin care s-a fondat o nouă epocă[519]. Revoluţia gândirii şi a viziunii despre lume a avut loc în timpul secolului al XVII-lea numai la puţini corifei, ea a cuprins în secolul al XVIII-lea cercurile culte şi apoi după secolul al XIX-lea s-a extins în întreaga societate. Prin aceasta o criză fundamentală s-a asociat Creştinismului definit dogmatic până acum; relaţia dintre Revelaţie şi raţiune ar fi tema permanentă a teologiei cu consecinţe practice[520].

---

ideile lor în Anglia, Franţa şi Germania (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Lund, 1995, p. 185). Din punct de vedere teologic, cei mai importanţi gânditori ai Iluminismului au fost următorii: Rene Descartes (1596-1650), Benedictus (Baruch) Spinoza (1632-1677), Pierre Bayle (1647-1706), Hugo Grotius (de Groot) (1583-1645) din Olanda; Edward Herbert, Lord of Cherbury (1563-1648), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), John Toland (1670-1722), Matthew Tindal (1657-1733), Anthony Ashley Cooper (1671-1713), David Hume (1711-1776) din Anglia; Gottfried Wilhem Leibniz (1646-1716), Samuel von Pufendorf (1632-1694), Christian Thomasius (1655-1728), Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760), Christian Wolff (1679-1754) din Germania (A se vedea Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 186-198, 206-215).

519 Wolf-Dieter • Hauschild, *Lehruch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 458-459.

520 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehruch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 459.

Pietismul este pus în legătură cu o mişcare generală internaţională şi interconfesională, Iluminismul într-un grad mai mare este un fenomen internaţional şi interconfesional. Dacă teologia Iluminismului are anumite origini în direcţiile teologice mai vechi, ca şi în umanistul Erasmus, în critica teologică a socinienilor şi în arminienii din Olanda, totuşi fundamentul său constă în schimbările imense din domeniul concepţiilor generale despre lume, care au avut loc în timpul secolului al XVIII-lea[521]. Dacă noţiunea de Iluminism se abordează în sens extins, epoca Iluminismului pe continent, în linii mari, coincide cu secolul al XVIII-lea. O transformare culturală generală şi ştiinţifică are loc în acest timp şi se schimbă cu totul condiţiile pentru lucrarea teologică[522]. Iluminismul şi Pietismul au avut o influenţă profundă asupra dezvoltării teologice în continuare. Marile transformări sociale şi intelectuale, care au fost o premisă pentru Iluminism au schimbat nu numai poziţia Bisericii în societate, ci şi concepţia Protestantismului despre sine însuşi într-un mod hotărâtor. Teologii din acest timp, care au fost deschişi curentelor noi au considerat că ei au avut alte condiţii pentru ştiinţa lor decât ceea ce a avut Reforma şi ei au ajuns la alte rezultate. Deci este motivat să se deosebească între *Neoprotestantism*, adică teologia influenţată de Iluminism şi Protestantismul mai vechi[523].

Transformarea istorică, ce s-a realizat în trecerea de la Protestantismul vechi la Neoprotestantismul determinat de Iluminism, este un proces treptat, care a început deja în

---

[521] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostolikska iden till våra dagar*, p. 303.

[522] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 313.

[523] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 258.

secolul al XVII-lea şi s-a întins pe o perioadă lungă de timp. Procesul Iluminismului, care a plecat de la ţările vest-europene cuprinde propriu zis toate domeniile vieţii sociale şi spirituale, deoarece acesta urmăreşte să aducă prin ştiinţă, învăţământ şi educaţie epoca raţiunii şi a progresului. Ideile libertăţii politice şi spirituale, toleranţa religioasă şi folosirea raţiunii critice dobândesc o putere de atracţie sporită[524]. Iluminismul cauzează o criză de autoritate, şi zguduie instituţiile sociale. De această criză sunt cuprinse de asemenea Bisericile confesionale, Mărturisirile de credinţă bisericeşti şi formele tradiţionale ale teologiei. În Protestantism, care s-a deschis mai puternic noului curent decât Catolicismul, ia fiinţă din folosirea gândirii istorico-critice, empirice şi antimetafizice pe existenţa învăţăturii de credinţă transmise o nouă formă de teologie şi un nou chip al creştinătăţii individuale[525].

Cercetarea istorică a teologiei nu este de acord cu deosebirile şi asemănările dintre Protestantismul mai vechi şi Neoprotestantism. Fundamentale pentru aceste probleme sunt cercetările lui Ernst Troeltsch. În mai multe lucrări, de exemplu *Die Bedeutung des Protestantismus fur die Entstehung der modernen Welt* (1906, 1924), el a cercetat deosebirea profundă dintre Reformă şi Protestantismul, care a fost deschis problemelor lumii moderne şi el a fost cel care a introdus termenii

---

[524] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 126.

[525] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 126.

Protestantism vechi şi Neoprotestantism[526]. O urmare a acestei situaţii este o nouă împărţire a epocii, conform căreia timpul nou începe cu Iluminismul şi nu cu Reforma şi Renaşterea. Reforma, în special opera lui Luther, se consideră în context cu Evul Mediu şi Luther însuşi se vede ca o persoană conservatoare, care îşi îndreaptă privirea înapoi spre Evul Mediu şi nu spre viitor. După Luther şi Reformă a urmat perioada confesională a ortodoxiei luterane, care pe drept s-a referit la Luther şi etica politică a Reformei a susţinut clar puterea autorităţilor. Această împărţire a epocii a devenit cea mai acceptată în teritoriile de limbă anglo-saxonă şi în cercurile bisericeşti libere[527]. La polul opus lui Ernst Troeltsch, adică Karl Barth şi şcoala lui, s-a acceptat această introducere strictă în Protestantismul vechi şi Neoprotestantism. Totuşi, Barth şi şcoala lui nu văd Neoprotestantismul la fel ca Troeltsch, ca o fază a dezvoltării necesare, ci ca o perioadă de decădere lipsită de speranţă, atunci când lumea creştină s-a pierdut în sinteza cu lumea modernă[528]. Chiar dacă împărţirea lui Troeltsch nu este cu totul clară, aceasta a primit sprijin puternic în cercetarea de mai târziu, care numai în detalii a modificat-o.

Originile gândirii epocii Iluminismului trebuie căutate printre altele în umanismul Renaşterii, în Socinianism şi în deismul format în timpul secolului al XVII-lea în Anglia. Sistemele filozofice, care în timpul celei de a doua jumătăţi a secolului al XVII-lea încep să înlocuiască

---

[526] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 258.

[527] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 258.

[528] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 258.

educaţia filozofică mai veche cu alte moduri de gândire (Cartesius, Locke, Leibniz) au pregătit de asemenea în felul lor terenul pentru Iluminism. Noile descoperiri şi teorii ale ştiinţelor naturii (Newton) şi dreptului (Grotius, Pufendorf) au contribuit la formarea unei concepţii mai moderne, care în timpul secolului al XVIII-lea dobândeşte o răspândire generală. În domeniul teologiei, Pietismul în anumite privinţe a promovat această dezvoltare[529]. În Iluminism are loc o anumită diluare a scopului Pietismului. Astfel, dacă Pietismul şi-a propus ca scop „sfinţenia", Iluminismul vede scopul său în „virtute" şi în „îmbunătăţirea morală". Pietismul s-a referit la certitudinea mântuirii şi comuniunea cu Dumnezeu, în timp ce Iluminismul a avut ca scop „fericirea supremă" şi certitudinea nemuririi. Teologia Iluminismului are de asemenea legături cu ortodoxia luterană[530].

Prin cunoscuta afirmaţie: „faptele istorice individuale nu pot să dovedească adevăruri raţionale", G. E. Lessing a vrut să spună că problema Religiei este legată întotdeauna de problema adevărului şi că adevărul religios trebuie să fie un adevăr raţional. Cu această problemă se va ocupa mai târziu neokantianismul şi urmaşul acestuia filozofia Religiei a lui Anders Nygren[531]. Noutatea care a apărut prin teologia din epoca Iluminismului nu a constat în faptul că aceasta a dus la „teologia naturală", ci faptul că teologia pentru Iluminism a ajuns să fie „teologie naturală". O anumită înrudire cu ortodoxia luterană a constat în trăsătura intelectualistă, pe care Iluminismul a

---

[529] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 313.

[530] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 303.

[531] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 259.

unit-o cu accentul practic, ceea ce se arată în faptul că intelectualismul nu este învins numai prin interesul „practic". Deosebirea față de ortodoxia luterană stă în faptul că învățătura în dimensiunea sa a fost puternic limitată şi s-a fundamentat tot mai mult pe rațiune în loc să se fundamenteze pe Revelația supranaturală[532]. Religia adevărată ar fi o Religie a rațiunii, Religie naturală. Conform Protestantismului vechi, rațiunea omului este întunecată de căderea în păcat, de aceea Revelația este absolut necesară, dar pentru Iluminism religia naturală este calea sigură şi Revelația calea nesigură. În timp ce teologia care se întemeiază numai pe Revelație vede deosebirea dintre diferitele Biserici şi religii, teologia naturală consideră că o Religie comună stă la fundamentul tuturor Bisericilor şi religiilor[533]. Acest principiu din urmă se aplică în diferite variante: 1. Revelația dumnezeiască completează religia naturală, dar nu contrazice rațiunea; 2. Revelația confirmă doar religia naturală; 3. Religia naturală este identică cu Creştinismul. Poziția Neoprotestantismului față de Revelație urmează probabil alternativele 1 şi 2, cu excepția lui Reimarus[534].

Teologia Iluminismului trebuie să se înțeleagă în comparație cu transformările enorme din cadrul filozofiei, ştiințelor naturii, cercetării istoriei şi eticii, în fața cărora teologia a fost pusă. Transformarea filozofică s-a caracterizat printr-o despărțire completă de Scolastica filozofică veche cu prelucrarea logică a acesteia. Noua filozofie care s-a dezvoltat, a fost după natura sa empirică,

---

[532] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 304.
[533] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 259.
[534] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 259.

în Anglia, sau raţională pe continent, fiind susţinută de o opoziţie faţă de orice autoritate[535]. Gândirea filozofică a fost transformată din temelie prin marile sisteme filozofice, ca şi prin noile şcoli filozofice, care în timpul secolului al XVIII-lea înlocuiesc Scolastica aristotelică în Universităţile germane (G. Thomasius, Chr. Wolff)[536]. „Noua filozofie raţională deduce principiile dreptului şi statului la fel ca şi pentru morală şi Religie din raţiunea umană: paralela devine Religie naturală, morală naturală, drept natural. Prin aceasta apare încercarea cuprinzătoare de a construi o concepţie despre lume independentă de orice „revelaţie" şi autoritatea acesteia[537]. Una din cele mai importante premise pentru concepţia Iluminismului şi pentru gândirea modernă este noua concepţie despre ştiinţă. Filozofia nu se mai consideră ca înainte *ancilla theologiae*. Ştiinţa se eliberează de dependenţa de teologie şi metafizica şcolilor şi se fundamentează pe observaţia experienţei şi principii raţionale[538]. Prin toate aceste schimbări în domeniul concepţiei despre lume, teologia a fost pusă într-o nouă situaţie, plină de sarcini şi dificultăţi. Teologia din timpul Iluminismului nu reuşit să învingă aceste dificultăţi, ceea ce se manifestă prin faptul că întreaga teologie, care a urmat a fost o critică permanentă a poziţiei teologiei Iluminismului. O apreciere din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor a teologiei Iluminismului nu poate să evite să ia atitudine faţă de situaţia enorm de dificilă, în care teologia a fost pusă, şi prin aceasta că

---

[535] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 305.
[536] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 313.
[537] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 305.
[538] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 314.

teologia şi în actualitate lucrează cu multe din problemele, pe care acest timp le-a dezvoltat[539].

Teologii afirmă că „a durat mult timp până ce ideile propriu zise ale Iluminismului şi-au făcut intrarea în teologie. În a doua parte a secolului al XVIII-lea se întâlneşte în lumea protestantă din Germania o neologie sau teologie raţionalistă. Dar revirimentele generale în modul de gândire au puse deja mai înainte urmele lor evidente pe acest domeniu[540]. Teologia Iluminismului a înţeles că trebuie să fie o sarcină necesară pentru teologia protestantă pentru a se face valabilă în faţa culturii înalte a timpului şi să nu caute o salvare ocazională în izolare. Situaţia a făcut că teologia Iluminismului a primit un caracter apologetic. Teologia protestantă a luptat cu anumite poziţii, care ameninţau din multe părţi, dar aceasta a luptat în încercarea că noul, care s-a dezvoltat din domeniul concepţiei despre lume nu ar avea puterea să marginalizeze Creştinismul, căci acesta dimpotrivă şi-ar arăta puterea sa prin a susţine el însuşi noua ambianţă[541].

---

[539] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 307.
[540] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 316. Acest punct de vedere este relevat şi de Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 128.
[541] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 307.

2. Perioada de trecere de la teologia ortodoxiei luterane la Iluminism. Teologia tranziției (Christian Thomasius, Christian Wolff, Johann Franz Buddeus, Christian Matthaus Pfaff, Siegmund Jacob Baumgarten, Valentin Ernst Loscher)

Se pot distinge trei perioade în cadrul teologiei Iluminismului. Prima perioadă a teologiei de tranziție, s-ar putea denumi supranaturalismul rațional, care se prezintă mai târziu, dar în realitate caracterizează punctul de vedere al acestei perioade. Filozofi influenți ar fi Chr. Thomasius (+1728) și mai ales Chr. Wolff (1679-1754), care s-a întemeiat pe ideile lui G. W. Leibniz (1646-1716), pe care le-a popularizat și a arătat că nucleul Religiei revelate coincide cu afirmațiile rațiunii[542]. În timp ce filozofia mai veche a școlilor a tratat mai empiric diversitatea existenței, metoda demonstrației a lui Wolff a avut ca scop o prezentare, în care o determinare derivă din alta într-un context foarte strict. Știința va fi întemeiată pe concepte clare și evidente și nu va prezenta ceva fără dovezi, aceasta fiind una din afirmațiile fundamentale ale sistemului lui Chr. Wolff[543]. Cu metoda demonstrației raționale, Wolff a căutat să arate conformitatea cu rațiunea a învățăturilor biblice și bisericești și în același timp a vrut să acorde spațiu Revelației și minunii, în măsura în care acestea nu cuprind vreo contrazicere sau intră în opoziție cu rațiunea și experiența. Filozofia lui Wolff s-a despărțit de dominanța filozofiei scolastice vechi în teologie. Această teologie, care a fost construită pe fundamentul

---

[542] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 307.
[543] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 324.

filozofiei lui Wolff a avut în o pecete conservativă[544]. „Sub denumirea de teologie a tranziției se grupează o serie de teologi germani din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, care au unit o poziție conservativă a tradiției luterane mai vechi cu punctul de vedere filozofic al perioadei Iluminismului. Spre deosebire de pietiști, acești teologi s-au dedicat în mare măsură teologiei sistematice și istorice și au produs lucrări importante în aceste domenii[545]. Johann Franz Buddeus (1667-1729, profesor la Halle și Jena) a fost activ ca filozof și a căutat în câteva manuale foarte răspândite să înlocuiască filozofia aristotelică cu o filozofie „eclectică". Accentul principal este pus pe cunoașterea practică, metafizica se limitează la o explicare a anumitor concepte întrebuințate în teologie, iar atitudinea empirică trasează drumul. Exemplul cel mai apropiat este Christian Thomasius (+1728, profesor la Halle), primul care a dat expresie filozofică spiritului noului timp[546].

Tradițional a fost denumită *teologie a tranziției*, acea poziție, care stând între ortodoxia luterană și Iluminism, pe de o parte, a păstrat în mod fundamental Dogmatica confesională, pe de altă parte, a transformat-o. Reprezentantul de vârf al acesteia a fost mai întâi Johann Franz Buddeus (1667-1729) din Halle și Jena, un adversar al filozofiei lui Christian Wolff (1679-1754), care a învățat despre armonia completă a conținutului Revelației cu rațiunea. Lucrarea lui Franz Buddeus, *Institutio theologiae dogmaticae* (1723) mult timp eficientă, care a încetățenit

---

[544] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 308.

[545] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 322.

[546] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 301.

pentru prima dată noţiunea de *Dogmatică*, s-a concentrat sistematic pe învăţătura despre împăcare a unui universalism al Revelaţiei[547]. „În teologia lui Buddeus (*Institutiones theologiae dogmaticae*, 1723), tradiţia luterană ortodoxă a fost impregnată de un ferment nou. Scopul practic se accentuează mai puternic şi întreaga teologie se consideră că are ca scop să prezinte ceea ce omul păcătos trebuie să ştie pentru a ajunge la mântuire. În adâncul omului există o capacitate de a simţi şi a cunoaşte pe Dumnezeu ca binele suprem. În faţa acestei cunoaşteri naturale trebuie să se valideze adevărul Revelaţiei. Acesta nu poate să conţină ceva care contravine Religiei naturale, ci poate doar să-l completeze pe acesta"[548].

Ca şi Mosheim, de asemenea, teologul de la Tübingen, Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760), care a învăţat despre o ortodoxie luterană cu elemente pietiste şi iluministe, a atenuat dogma despre inspiraţia verbală prin acceptarea unei inspiraţii generale a autorului biblic. Pfaff a redus articolul fundamental pe credinţa în mântuire şi nu a văzut în hristologie, învăţătura despre Euharistie şi predestinaţie nici o contrazicere bisericească cu reformaţii[549]. Printre teologii tranziţiei se remarcă mai ales Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760, profesor la Tübingen şi Gissen), la fel influenţat de Pietism şi ideile

---

[547] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 467.

[548] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 323.

[549] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 467-468.

deiste despre o Religie naturală a raţiunii în faţa căreia Revelaţia se va valida principial[550].

Pietismul, neologia şi teologia Iluminismului au dat naştere deosebirilor de învăţătură în mod relativ şi în general unui sentiment de apartenenţă comună a luteranilor şi reformaţilor, ceea ce a întărit dorinţa după unire a ambelor Biserici. După serbarea seculară din 1717 a Reformei şi propunerile ei, Chr. M. Pfaff (1686-1760) a prezentat un plan spre a fi discutat pentru unirea luteranilor cu reformaţii şi mai multe dispoziţii teologice pentru realizarea unirii[551].

3. Neologia. Restabilirea învăţăturii de credinţă (A. F. W. Stack, J. J. Spalding, J. F. W. Jerusalem, W. A. Teller)

De la jumătatea secolului al XVIII-lea datează o nouă perioadă în teologia Iluminismului, care ar putea să se denumească neologie. Dacă teologia tranziţiei a păstrat conţinutul esenţial al sistemului învăţăturii ortodoxiei luterane, opoziţia a devenit acum mai conştientă. Totuşi, aceasta nu depinde aşa de mult de influenţa sporită din aplicarea mai consecventă a filozofiei raţionale, ci are fundamentul său în cercetarea biblică istorico-critică mai puternică. Apărătorii acesteia ar fi J. A. Ernesti (1707-1781), J. D. Michaelis (1717-1791) şi mai înainte de toţi J. S. Semler (1725-1791), unul dintre reprezentanţii centrali

---

[550] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 301.

[551] Gottfried Hornig, *Lehre un Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3. 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 148.

ai teologiei Iluminismului. Cercetarea biblică se desprinde de constrângerea dogmaticii şi critica faţă de dogmatica protestantă mai veche se prezintă în numele Bibliei[552]. Prin conceptul de neologie se desemnează stadiul dezvoltării teologice din timpul Iluminismului, când deismul englez dobândeşte acces la viaţa culturală germană şi ideile Iluminismului încep să pătrundă în teologia protestantă. În timp ce Wolff cu ajutorul raţiunii a voit să apere învăţătura tradiţională a Bisericii, neologia desemnează trecerea la o critică conştientă a dogmelor[553].

Îndepărtarea fundamentală de ortodoxia luterană a urmat mai întâi după 1740 în aşa numita neologie. Deja această noţiune de învăţătură nouă a marcat conştiinţa bilaterală a diferenţei de esenţă şi acum Iluminismul ar fi primit, ca şi Pietismul până acum, ca duşman central al teologului ortodox luteran, pretenţia adevărului şi a valabilităţii dogmaticii vechi până în secolul al XIX-lea, chiar dacă el s-ar fi intensificat pentru conştiinţa generală a celor învăţaţi[554].

Teologia protestantă a Iluminismului nu este o mărime propriu zisă, ci o educaţie mai diferenţiată, care s-a dezvoltat în diferite faze. Perioada neologiei (1740-1770), cu care Iluminismul teologic de pe continentul european a ajuns la un efect ridicat, este văzută în totalitate că s-a străduit pentru o simplificare şi concentrare a învăţăturii de credinţă creştine şi a căutat să păstreze prin orice critică Creştinismul bisericesc în liniile sale principale. Cu neologia s-a căutat punctul de greutate în cadrul teologiei

---

[552] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 308.

[553] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 325.

[554] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 468.

într-o măsură intensificată pe disciplinele istorice, în mod deosebit, în exegeză, teologie biblică, hermeneutică, istoria Bisericii şi Simbolică[555].

Caracteristicile esenţiale ale acestei forme de teologie a Iluminismului au fost: a) o nouă integrare a pietăţii şi teologiei bazată pe experienţă raţională; b) o orientare a practicii teologiei cu impulsuri pedagogice puternice şi de asistenţă socială, care a ţinut legătura dintre Religie şi morală; c) o întrebuinţare deosebită a tradiţiei confesionale prin îndepărtarea de dogma ortodoxiei luterane despre inspiraţia Bibliei; d) o accentuare fundamentală a credinţei despre Revelaţie, al cărei conţinut interpretat corect ar fi în concordanţă cu raţiunea; e) o nouă orientare prin moralizarea Dogmaticii, adică printr-o învăţătură practică de credinţă, care a dus la o revizuire cuprinzătoare şi o interpretare a dogmei tradiţionale[556]. Caracteristic pentru neologie a fost, că mulţi reprezentanţi ai ei, au ocupat funcţii bisericeşti, de exemplu, A. F. W. Sack, J. J. Spalding, J. F. W. Jerusalem, W. A Teller. În consecinţă aceasta s-a răspândit în cadrul Preoţiei până la aproximativ 1800. Un element esenţial al neologiei a fost fundamentarea exegezei istorico-critice a Bibliei. Aceasta a slujit în primul rând intenţiei pozitive, de a înălţa conţinutul propovăduirii lui Iisus la fundament autentic al învăţăturii creştine[557]. Dar nu numai critica învăţăturii

---

[555] Gottfried Hornig, *Lehre un Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von derFrühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3. 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 128.

[556] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 468-469.

[557] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 469.

principiilor teologice ale ortodoxiei luterane este caracteristică, ci şi îndepărtarea deosebită de antropologia ei pesimistă, care în învăţătura despre păcatul strămoşesc a fost considerată o deteriorare radicală a naturii umane. Neologia şi teologia Iluminismului arată spre deosebire de acest lucru o evaluare pozitivă a aptitudinii şi capacităţii umane şi pleacă de acceptarea că omul posedă o posibilitate de dezvoltare intelectuală şi morală. Pe această acceptare se fundamentează pedagogia ei şi aspiraţiile reformei ei practice[558]. Tipic iluminist a fost de asemenea critica obiectivă legată de vreo dogmă, care nu a fost potrivită chipului optimist despre om şi conceptului fundamental de libertate umană, printre altele, învăţăturile clasice despre păcatul strămoşesc, satisfacţia lui Hristos şi predestinaţia. Prin aceasta i-a revenit, împreună cu învăţătura despre inspiraţia verbală, premisa deosebită a teologiei evanghelice de până acum. Acea îndepărtare de existenţa învăţăturii tradiţionale, care până la aproximativ 1780 a fost propagată numai de puţini teologi critici, a pus faţă în faţă apărarea ortodoxiei luterane, respectiv poziţia fundamentală faţă de Mărturisirile de credinţă[559].

---

[558] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungs theologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 131.

[559] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Gütersloh, 1999, p. 469.

4. Teologia istorico-critică şi descrierea Istoriei Dogmelor (Johann Salomo Semler[560])

Se poate constata o deosebire esenţială între Dogmatica protestantă veche reprezentată prin Reformă şi ortodoxia luterană şi aceea a *Neoprotestantismului* începând cu Iluminismul, al cărei părinte a fost Johann Salomo Semler, profesor la Universitatea Iluminismului clasic din Halle şi deschizător de drumuri în multe privinţe. Importanţa acestuia constă în faptul că el prin întrebuinţarea metodei istorice pentru canonul Bibliei între anii 1771-1775, a zguduit dogma despre inspiraţie a ortodoxiei luterane. El nu a fost raţionalist, ci un apărător evlavios al realităţii teologice şi al interiorităţii credincioase[561]. Din interpretarea istorico-critică a izvoarelor noutestamentare şi revizuirea locurilor dogmatice doveditoare s-a obţinut cerinţa unei revizuiri a învăţăturii dogmatice, pe care nu a făcut-o numai faţă de ortodoxia protestantă contemporană lui, ci şi faţă de tradiţionalismul lui Richard Simon (1638-1712), privind critica textului[562]. Prin recunoaşterea, că

---

[560] Johann Salomo Semler (1725-1791), s-a născut în Saalfeld, Thüringen. Dezvoltarea lui Semler a fost influenţată puternic de experienţele Pietismului. Din 1743 a fost student în Halle, unde a fost influenţat în mod special de Siegmund Jakob Baumgarten. În 1750, a devenit profesor de liceu în Coburg. Din 1751, a fost profesor de istorie şi poezie latină în Altdorf, Elveţia, iar din 1753, a fost profesor de teologie în Halle până la moartea sa (Aleksander Radler, *Kristendomens idehstoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 269, nota 15).

[561] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 470.

[562] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 138.

articolele de credinţă ale Dogmaticii sunt condiţionate istoric de conţinutul terminologic şi al expunerilor, a fost înfrânt un proces de transformare şi în măsura în care nu s-a putut răspunde de nici o valabilitate supraveghetoare, problema istorică a dobândit o însemnătate sporită pentru lucrarea teologică sistematică. Această îndreptare a Dogmaticii spre teologia istorică a avut ca urmare a faptului că Dogmatica s-a descompus total într-un fel de Istorie a Dogmelor[563]. În măsura în care el a aparţinut Neologiei, chiar dacă el rămâne mai puternic decât aceasta îşi dă osteneala pentru medierea existenţei învăţăturii tradiţionale, critica sa biblică a transmis principiul iluminist al armoniei Revelaţiei şi raţiunii din domeniul filozofico-metafizic în domeniul istorico-filologic. Cu deosebirea între Sfânta Scriptură şi Cuvântul lui Dumnezeu, el a creat o premisă fundamentală pentru teologia modernă. Semler a văzut sarcina criticii teologice în aflarea adevărului, care fundamentează siguranţa mântuirii mijlocite de apropierea de Dumnezeu prin Iisus Hristos[564]. Prin aceasta el deosebeşte în Biblie între forma Religiei istorice (inclusiv învăţătura dogmatică) şi forma în conformitate cu raţiunea. Aceasta corespunde diferenţierii sale între teologia didactică şi evlavia morală, între articolele fundamentale creştine şi formele învăţăturii confesionale. O rezolvare a contextului necesar dintre Biserică şi mărturisirea învăţăturii ar apărea în diferenţierea dintre religia particulară (ca expresie a

---

[563] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Band 3. 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 138.

[564] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, '1999, p. 470.

subiectivităţii mai individuale, mai libere) şi religia publică, deoarece aceasta din urmă conform lui Semler a cuprins instituţia Bisericii dogmelor fundamentale şi a obligativităţii Mărturisirilor de credinţă ale reprezentaţilor Ministeriului. Prin aceasta s-a adus diastaza dintre Biserică şi Creştinism într-o relativizare a dogmatismului la concept, dar valabilitatea formală a Mărturisirilor de credinţă ca principiu pentru viitor a fost stabilită[565].

Johann Salomo Semler (1725-1791, profesor în Halle) „se obişnuieşte adesea să se considere ca liderul neologilor. Prin metoda sa istorico-critică, pe care el a aplicat-o atât Bibliei cât şi Istoriei Dogmelor, el a promovat dezvoltarea neologiei. Totuşi, el se menţine în anumite privinţe critic faţă de noile curente şi se îndreaptă decis împotriva naturalismului, aşa cum acesta se întâlneşte la teologii K. F. Bahrdt sau la Reimarus. Semler este ucenic apropiat al lui Baumgarten şi a căutat cu toate noile sale idei radicale să păstreze legătura cu Luteranismul mai vechi. El a considerat că se poate sprijini pe Luther ca suport al punctului său de vedere. Din cauza acestui punct de vedere mediator poziţia sa este în multe privinţe neclară şi compromisă"[566]. Semler aplică critica sa la Dogmatică într-un sens mai pătrunzător. Valoarea dogmei pentru Biserică este limitată la funcţia de a delimita o anumită comunitate de credinţă de altă comunitate. Totuşi, el încearcă să evite o relativizare totală, prin a deosebi între Religie publică şi particulară. Prin aceasta, el se apropie de ideea care este punctul de

---

[565] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Gütersloh, 1999, p. 470-471.

[566] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 326-327.

plecare al învăţăturii de credinţă a lui Schleiermacher, adică deosebirea dintre Religie şi teologie[567].

„Semler a pus baza Istoriei Dogmelor ca disciplină. El este unul dintre primii reprezentanţi ai aşa numitei critice biblice prin faptul că el aplică Scripturii metoda cercetării istorice"[568]. Semler pledează pentru o descriere *imparţială,* adică supraconfesională a Istoriei Dogmelor şi critică modul de gândire preluat din ortodoxia luterană, care pune Istoria Dogmelor şi a Bisericii în serviciul unei justificări a Bisericilor şi confesiunilor. Efortul pentru obiectivitatea expunerii este după concepţia sa unit cu perspectiva individuală şi condiţionată de timp a istoricului[569].

Descrierea imparţială a Istoriei Dogmelor şi a Bisericii aparţine domeniului teologiei academice şi trebuie să se realizeze pe fundamentul care după Semler este văzut în deosebirea mai strictă dintre *Religie* şi *Teologie*. Poziţia frontală a acestei deosebiri este îndreptată împotriva tendinţelor contemporane din ortodoxia luterană şi din Pietism de a compara teologia cu învăţătura revelată şi Mărturisirea de credinţă sau sarcinile construcţiei religioase pentru a arăta conduita pentru pocăinţă şi renaştere[570]. Una din ideile principale ale lui Semler a fost necesitatea de a distinge între teologie şi Religie, evlavie.

---

[567] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 272.

[568] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 327.

[569] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 140.

[570] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 141.

Pretenția teologiei și a dogmaticii de a poseda un adevăr absolut este combătută. Dogmatica are întotdeauna un caracter „local” și „temporal” și este pusă sub o transformare continuă. Totuși, el se îndreaptă împotriva tuturor încercărilor radicale de schimbare în domeniul învățăturii[571]. Încercarea lui Semler de a prezenta noile idei fără ca să respingă tradiția mai veche se exprimă în distincția dintre teologie și Religie. Teologia are față de Religie o sarcină istorico-critică. Legătura apropiată dintre teologie și credința Bisericii, care este specifică tradiției mai vechi, a fost înlocuită la Semler printr-o trasare a unei delimitări stricte[572].

La începutul secolului al XVI-lea se anunțau noile problematici, care au fost reluate apoi cu mai multă putere și au determinat în final hristologia din timpul Iluminismului. Atenția s-a îndreptat asupra semnificației umanității lui Iisus Hristos și asupra rolului Său ca învățător. Semler vorbește despre obiectivitatea desfășurării Revelației dumnezeiești, care s-a produs într-un mod unic în Iisus Hristos[573]. Johann Salomo Semler (1725-1791) afirmă că, atunci când se vorbește despre sângele și moartea, despre satisfacția, despre meritele lui Hristos, trebuie să se îndepărteze orice idee de corelația fizică și exterioară între cauză și efect și să nu se gândească decât la o cauză morală, o corelație și un rezultat moral. Planul lui Hristos aparține acestui registru. Hristos trebuie să fie constant chemat pentru că El, după rânduiala lui Dumnezeu, s-a jertfit pentru eliberarea sau

---

[571] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 309.
[572] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 327-328.
[573] Karl Heinz Ohlig (Ed.), *Christologie. II. Du Moyen Âge à aujourd'hui*. Textes édités par Karl Heinz Ohlig, Les Editions du Cerf, Paris, 1996, p. 121.

mântuirea oamenilor şi de bunăvoie a consimţit El însuşi şi în Persoana Sa pentru toate evenimentele[574]. Ca şi învăţătura despre chipul lui Dumnezeu din timpul Iluminismului, hristologia a fost pecetluită de idealul umanităţii timpului. În centru a stat interesul pentru Iisus Omul. Revelaţia lui Dumnezeu a culminat în Iisus Hristos[575].

În cadrul direcţiilor, unde s-a căutat să se susţină poziţia Revelaţiei, a lipsit o cunoaştere mai profundă a însemnătăţii Persoanei lui Iisus Hristos pentru relaţia creştină cu Dumnezeu[576]. Pentru teologia din timpul Iluminismului este tipic faptul că aceasta critică foarte rar persoana lui Iisus Hristos, dar în schimb foloseşte învăţătura adevărată a lui Iisus Hristos ca instrument pentru o critică amplă a Bisericii. Se face o deosebire strictă între Creştinismul propovăduit de Iisus Hristos şi învăţătura oficială a Bisericii[577].

---

[574] Johann Salomo Semler, *Versuch einer freien theologischen Lehrart*, Halle, 1777, p. 395.
[575] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 261.
[576] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 312-313.
[577] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 261.

5. Istoria teologiei. H. S. Reimarus[578] şi G. E. Lessing[579]

Teologia istorico-critică a Iluminismului a exercitat o critică fundamentată nu numai asupra unor elemente separate ale tradiţiei învăţăturii, ci a fost pregătită de asemenea, pentru a apăra învăţăturile de credinţă fundamentale. Aceasta se arată în *Fragmentenstreit,* care prin ediţia lui Lessing de la Wolfenbüttel a lucrării *Fragmente eines Ungenannten* (1774-1778) a devenit cunoscută. Autorul anonim al acestor fragmente faţă de credinţa despre Revelaţia dumnezeiască şi despre minuni a fost profesorul din Hamburg influenţat de deismul englez Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)[580]. Importanţa fundamentală a lui Reimarus pentru o întreagă istorie a

---

[578] Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), s-a născut în Hamburg. În 1714, a devenit student în Jena, iar în 1716, în Wittenberg, unde a devenit profesor, în 1719, la Facultatea de Filozofie. În 1723, a fost Rector în Wismar. Din 1728, a fost profesor de limbi orientale la Instituţia de învăţământ Johanneum din Hamburg. El este renumit prin fragmentul Wolfenbüttel din Lessing editat postum, *Un fragment necunoscut* 1774-1778 (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 261, nota 13).

[579] Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), s-a născut în Kamenz, Oberlausitz, ca fiu de preot. Educat la şcoala înaltă Sf. Afra din Meissen, din 1741 a studiat teologia şi medicina în Leipzig. A stat în Berlin între anii 1748-1751, 1752-1755 şi 1758-1760 şi a venit în contact cu reprezentanţi ai Iluminismului ca Nicolai şi Moses Mendelsohn. Din 1770, a fost bibliotecar în Wolfenbüttel. Controversa cea mai importantă din punctul de vedere al istoriei teologiei este aceea cu Johann Melchior Goeze, pastor în Hamburg (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 265, nota 14).

[580] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 142.

cercetării neotestamentare a fost accentuată de Albert Schweitzer în cunoscuta sa lucrare *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913), care în prima sa ediţie a avut titlul: *Von Reimarus zu Wrede*. În raport cu această importanţă a lui Reimarrus, literatura secundară nu este totuşi mare. Karl Barth, în *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, se mulţumeşte cu câteva comentarii în capitolul despre Lessing[581]. Reimarus se ocupă în fragmentele 5 şi 7 mai ales cu învăţătura lui Iisus Hristos, pe care el o deosebeşte de învăţătura apostolilor. Substanţa învăţăturii lui Iisus Hristos este simplă şi puternică: „pocăiţi-vă, căci s-a apropiat Împărăţia cerurilor". Această predică despre pocăinţă are trăsături adevărate şi înalte, care sunt valabile pentru toţi oamenii[582].

În legătură cu înţelegerea dogmei hristologice în timpul Iluminismului, Jaroslav Pelikan afirmă că: „Pentru aceia care încercau să răspundă cu un anumit grad de dificultate faţă de dogma hristologică tradiţională, prin urmare, problema fundamentală, fie moral, fie istoric, era după formula lui Reimarus relaţia dintre „sistemul şi intenţia lui Iisus", cum se putea discerne din punct de vedere istoric şi „sistemul şi intenţia pe care ucenicii le atribuie Lui după moartea Sa"[583]. Jaroslav Pelikan afirmă apoi că, Reimarus vorbeşte despre „religia rezonabilă, simplă, înaltă, sfântă şi practică" a lui Iisus, destinată umanităţii. Secolul al XVIII-lea găseşte în Iisus al Evangheliilor problema ca şi soluţia

---

[581] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 261-262.

[582] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår id*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 263-264.

[583] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, Paris, 1994, p. 99.

cercetării unei „religii universale"[584]. Învățătura rânduită oficial, conform lui Semler nu face nici o constrângere asupra conștiinței și poziția lui a avut fundamentul său în scepticismul privind posibilitatea de formule noi adecvate. Conștiința puternică despre faptul că s-a ajuns la un nou stadiu al învățăturii, care a animat pe teologii acestei perioade, a primit o expresie în denumirea generală de neologie. J. C. Döderlein (+1792) a editat în 1780 o dogmatică *neologică* cu caracter moderat[585]. Atitudine moderată au luat de asemenea J. F. W. Jerusalem (1709-1789) și J. J. Spalding (1714-1804). Mai departe a mers W. A. Teller (+1804). La J. G. Töllner (+1774), care este un neolog radical, se remarcă o influență mai puternică a ideilor filozofice populare. Toți acești neologi au luat o distanță decisivă de identificarea Creștinismului de către naturaliști cu „religia naturală" și au apărat Revelația divină față de o critică radicală ca a lui H. S. Reimarus (+1768). Perioada neologiei este străină de un raționalism teologic consecvent[586].

Este important faptul cum în cursul secolului al XVIII-lea dezvoltarea învățăturii s-a diferențiat. Pe de o parte, Pietismul s-a împotrivit acum mai mult Iluminismului decât Ortodoxiei luterane mai active. Pe de altă parte, se arată că drumul de la Pietism la Iluminism a putut să fie scurt în cazuri izolate. Facultatea de Teologie din Halle, ca loc al Pietismului redresat, a condus prin Siegmund Jacob

---

[584] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, Paris, 1994, p. 100-101.

[585] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 309.

[586] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 309.

Baumgarten (1706-1757) şi ucenicii săi la un supranaturalism iluminist determinat pietist[587]. Ultima perioadă a teologiei Iluminismului, care datează din ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, are pecetea raţionalismului consecvent şi adversarilor acestuia, supranaturalismul, precum şi a direcţiilor mediatoare dintre acestea două[588]. Concepţia epocii Iluminismului se desemnează uneori ca raţionalism, dar aceasta este o generalizare grosieră, deoarece problema privind raţiunea şi Revelaţia se rezolvă în multe feluri în cadrul diferitelor direcţii din acest timp[589]. Teologia raţionalistă se bazează pe anumite părţi din filozofia lui Immanuel Kant (1724-1804). Prin faptul că examinările transformate ale criticii cunoaşterii au devenit de neînţeles pentru această teologie, s-a sprijinit pe pretenţia pe care Kant a stabilit-o în *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, că religiile „pozitive" trebuie să aibă ca măsură credinţa raţiunii morale. Aceasta a fost o atitudine a teologiei raţionaliste[590]. „Conform distincţiei lui Kant, raţionalismul se deosebeşte de naturalism (deismul radical) prin aceea că acesta nu neagă Revelaţia. Acesta susţine totuşi că numai religia raţiunii morale este necesară. Esenţialul în Religie este schimbarea firii, prin care „răul radical" din oameni este învins şi binele este răspândit. Kant se desparte de

---

587 Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.* Erster Band, 5. Auflage, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 147.

588 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 309-310.

589 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 329.

590 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 310.

eudemonismul epocii Iluminismului şi consideră că fericirea nu trebuie să se plaseze în primul rând, ci cerinţa etică absolută. El păstrează dimpotrivă învăţătura pelagiană despre mântuire şi concepţia morală despre Religie. Schema deistă (Dumnezeu - virtute - nemurire) este inclusă ca un element stabil în teoria lui"[591]. Reprezentanţi remarcabili ai Raţionalismului au fost J. H. Tieftrunk (+1837), care a îmbrăcat învăţătura lui Iisus în ţinută kantiană, J. F. Rohr (+1848), care a luptat împotriva supranaturalismului, Friedrich Schleiermacher şi teologia speculativă, precum şi J. A. L. Wegscheider (+1849), care a editat o dogmatică a raţionalismului (*Institutiones theologiae dogmaticae*, 1815)[592].

Într-o atitudine contrastă conştientă faţă de raţionalism se află supranaturalismul, care pleacă de la necesitatea Revelaţiei şi a autorităţii Scripturii. După cum indică numele, acesta vrea să apere supranaturalul, care este necunoscut de raţiune în Creştinism. Totuşi, există o trăsătură comună în ambele direcţii: concepţia intelectuală despre Religie. Conţinutul acestora se prezintă ca o sumă de afirmaţii ale învăţăturii, sau depuse în raţiune sau date numai în Revelaţia divină[593]. Supranaturalismul caută să dovedească autenticitatea Scripturii şi să apere conţinutul Revelaţiei cu argumentul raţiunii. Reprezentanţi ai acestei direcţii sunt printre alţii Gottlob Christian Storr (1746-1805) şi F. V. Reinhard (+1812)[594]. Supranaturalismul nu

---

[591] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 330.

[592] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 310.

[593] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 330

[594] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 330.

s-a desprins de punerea problemei, care a fost dată de raţionalism şi din această cauză nu a putut să-l învingă. Supranaturalismul a dorit să demonstreze pe baza raţiunii, realitatea Revelaţiei şi caracterul minunat al acesteia sau cel puţin să se arate că raţiunea a lăsat spaţiu pentru o Revelaţie adevărată[595].

Sub premisele indicate, Iluminismul în cadrul teologiei şi Bisericii s-a adâncit în contrazicere cu ortodoxia luterană dispreţuită de el şi în contrazicere cu Pietismul, dar s-a dezvoltat sub transpunerea raţională a Pietismului propriu zis[596]. S. J. Baumgarten, deja menţionat, nu poate să conteze decât ca unul dintre reprezentanţii de frunte ai unui raţionalism supranatural. Lui i-a urmat editorul lucrării sale *Evangelischen Glaubenslehre*, Johann Salomo Semler, cu lucrarea sa *Versuch einer freien theologischen Lehrart* (1777), oscilând între moralismul începutului său şi pozitivismul istoric[597]. Contrazicerea dintre Raţionalism şi Supranaturalism, care de altfel a fost pregătit de diferite direcţii mediatoare, a încetat prin noua noţiune de Religie a lui Schleiermacher şi prin romantism cu sentimentul acestuia de trezire nouă pentru partea istorică a Religiei. Când religia nu s-a mai înţeles ca o sumă de învăţături, ci ca un element în viaţa sufletească personală, atunci nu a mai existat alternativa Raţionalism sau Supranaturalism, ci amândouă s-au unit într-un aspect unitar. Religia nu s-a

---

595 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 310.

596 Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.* Erster Band, 5. Auflage, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 147.

597 Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.* Erster Band, 5. Auflage, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 147-148.

limitat la morală sau metafizică, ci a fost considerată ca o exprimare independentă a vieții spirituale umane[598].

Faptul că Iluminismul și gândirea istorică nu sunt identice în mod simplu a devenit evident la doi oameni proeminenți, anume, Semler și Lessing. Amândoi au fost mai mult decât reprezentanții Iluminismului și ambii au contribuit la victoria gândirii istorice în domeniul teologiei. Este sigur că Iluminismul a fost în parte responsabil pentru apariția gândirii istorice. Fără secularizarea educației și fără un punct de vedere critic al învățăturii tradiționale a Bisericii, ar fi fost imposibil să se considere istoria din punct de vedere critic[599]. Gândirea istorică s-a dezvoltat foarte repede într-o metodă de investigație științifică și teologică, care a fost în mod hotărât independentă de sistemele filozofice și teologice ale teologilor Iluminismului, din care toate au fost condiționate de timpul lor[600]. Pentru această rațiune, ea a fost o metodă care a depășit colapsul concepției despre lume a Iluminismului în perioada Idealismului și Romantismului. Ea a fost o metodă, care a ajutat mișcările de renaștere ca Istoricismul secolului al XIX-lea, pe când în același timp, ea s-ar fi separat de acele mișcări pentru a celebra triumful ei real numai în zilele noastre. Apariția

---

[598] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 330-331.

[599] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 225.

[600] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 225-226.

gândirii istorice este una din cele mai mari mişcări din istoria intelectuală a umanităţii[601].

Astfel, se pune întrebarea dacă gândirea istorică modernă ar fi inclusă într-o Istorie a Dogmelor. În cadrul Istoriei Dogmelor nu ar fi mai bine să se vorbească despre diferitele sisteme teologice-filozofice ale Iluminismului şi despre exponenţii lor teologi? În mod indubitabil este adevărat că o Istorie a Teologiei trebuie să considere tratarea ideilor teologiei Iluminismului ca una din sarcinile sale fundamentale. Totuşi, dacă prin Istoria Dogmelor înţelegem Istoria Mărturisirii de credinţă a Bisericii, sau a mărturisirii ei doctrinare şi dacă nu ne ocupăm pur şi simplu de formularea trecută a anumitor afirmaţii ale credinţei, ci ne preocupăm de noua lor oportunitate şi interpretare, atunci sistemele condiţionate istoric şi înlocuite de mult de teologii Iluminismului sunt de o mai mică importanţă decât gândirea istorică[602].

Aici nu poate fi nici o îndoială că în primul rând şi pentru un anumit timp care urmează, efectul gândirii istorice asupra teologiei şi Bisericii a fost în mare măsură distructiv şi corosiv. Canonul, Dogmele şi Mărturisirile de credinţă ale Bisericii au fost mult mai mult atacate şi mai corodate de critica istorică decât au fost atacate de vreo erezie anterioară până în secolul al XVIII-lea. Este posibil, deci, să se scrie Istoria Dogmelor ca critica şi dogmei şi este posibil să se vadă în încercarea de a menţine Mărturisirea de credinţă veche nimic mai mult decât un aderent pentru că a schimbat forme şi conţinuturi. Pe de altă parte, gândirea istorică a făcut posibil pentru teologie

---

601 Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 226.

602 Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, p. 226.

valoarea sensului Dogmelor şi Mărturisirilor de credinţă într-un nou mod total. Înţelegerea că ele sunt condiţionate istoric şi contingente nu reduce ceva din importanţa canonului sau dogmei[603].

Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historish-kritischen Theologie. Johann Salomo Semler Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther* (1961), afirmă că a doua jumătate a secolului al XVIII-lea aparţine perioadelor puţin cercetate din istoria teologiei protestante[604]. Cercetarea Istoriei Teologiei este de acord cu aprecierea că Semler a însemnat sfârşitul unui raport liniştit între Revelaţie şi teologia naturală, care a domnit în teologia luterană, chiar în supranaturalismul lui Christian Wolff[605]. După cercetarea lui S. Semler (*Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons,* 1771-1175), cercetarea canonului a adus cu sine o criză a poziţiei canonului, a delimitării sale ca şi a prestigiului său dogmatic[606].

Dezbaterile asupra criteriului canonicităţii au fost necesare pentru a găsi punctul de vedere al istoriei, care având în vedere problematica mai nouă a canonului ridicată de Johann Salomo Semler şi prin aceasta având în vedere dezvoltarea actuală a problemei au fost făcute valabile[607]. În mod frecvent s-a afirmat că Semler a fost condus în critica sa de consideraţii raţionaliste, care în

---

[603] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Philadelphia, 1980, p. 226-227.

[604] Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semler Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther,* 1961, p. 5.

[605] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 270-271.

[606] Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik,* Alfred Töpelmann, Berlin, 1962, p. 72.

[607] Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik,* Erster Band, 5. Auflage, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 287.

realitate nu mai lasă spaţiu pentru Revelaţie. În contradicţie cu aceasta, s-a subliniat că în ciuda calităţii multor aspecte din gândirea lui Semler, el nu a fost un devotat al raţionalismului[608]. Prin critica doctrinei ortodoxe luterane despre Scriptură, el nu a renunţat la conceptul despre inspiraţie ca atare. Conţinutul Sfintei Scripturi derivă într-adevăr dintr-o inspiraţie, a spus Semler. Aceasta, totuşi, nu trebuie să fie înţeleasă ca inspiraţie verbală, ci mai degrabă, ca inspiraţie reală, adică, Scriptura şi Cuvântul pentru Semler nu sunt identice, ci Cuvântul lui Dumnezeu este, mai înainte de toate, Hristos însuşi, şi deci mărturia apostolică despre Hristos[609]. Pentru Semler aceasta înseamnă două lucruri: 1). Cuvântul lui Dumnezeu şi Sfânta Scriptură trebuie să se deosebească: „Noi trebuie să deosebim Sfânta Scriptură şi Cuvântul lui Dumnezeu, deoarece noi ştim care este deosebirea"[610]. 2). Aceasta înseamnă că diferitele scrieri există în canon deoarece acestea prin conţinutul lor susţin fericirea omului şi desăvârşirea lui morală[611]. În mod similar, Semler nu ar fi recunoscut fără probleme autoritatea dogmelor. El a accentuat contingenţa istorică a formulărilor doctrinare date şi a considerat că teologia are

---

608 Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 227.

609 Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 227-228.

610 Johann Salomo Semler, *Anhandlung von freier Untersuchung des Canons*, I, 1771, p. 75.

611 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 271.

sarcina de a examina acordul Dogmelor şi Mărturisirilor de credinţă cu Sfânta Scriptura[612].

Critica lui Semler adusă canonului are desigur consecvenţe pentru Istoria Bisericii şi Istoria Dogmelor, aceasta din urmă fiind un domeniu căruia el i-a acordat o mare atenţie. Semler aplică astfel critica sa de asemenea Dogmaticii în sens mai pătrunzător. Importanţa dogmelor pentru Biserică este limitată la funcţia de a delimita o comunitate de credinţă determinată de o altă comunitate. În acest raţionament pare adesea că Semler prin marea sa erudiţie a avut senzaţia că toate declaraţiile teologice sunt accesibile[613]. Totuşi, el încearcă aici să evite o totală relativizare, anume prin a deosebi între Religie particulară şi publică. Prin aceasta el se apropie de ideea care este punctul de plecare pentru învăţătura de credinţă a lui Schleiermacher, adică deosebirea între Religie şi teologie. Datorită acestei distincţii el a putut critica diferitele sisteme de învăţătură fără să fie bănuit că atacă credinţa creştină. Atât religia publică cât şi religia particulară se întemeiază pe învăţătura lui Iisus. Religia publică este dependentă de timp şi societate şi trebuie datorită interesului ordinii publice să fixeze credinţa creştină în dogme şi simboluri, în timp ce dimpotrivă caracterul Religiei private se decide de nivelul de dezvoltare morală a individului respectiv şi de familiaritatea inimii evlavioase cu Sfânta Scriptura. Semler arată aici o înrudire cu Pietismul[614].

---

[612] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Philadelphia, 1980, p. 228.

[613] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 272.

[614] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 272-273.

6. Idei dogmatice ale teologiei în epoca Iluminismului
6.1. Noţiunea de Dumnezeu şi credinţa în Providenţă

Conceptul de Dumnezeu care s-a impus în acest timp prezintă pe Dumnezeu ca un stăpânitor, care cu bunăvoinţă se îngrijeşte de poporul său. Dumnezeu este Dumnezeul ordinii stricte, Proniatorul dreptăţii valabile. Dumnezeu este în acelaşi timp Proniatorul milostiv şi plin de iubire. În acest concept despre Dumnezeu nu se exprimă maiestatea necondiţionată a lui Dumnezeu. Conceptul de Dumnezeu din aceste concluzii urmează să fixeze delimitarea lumii[615]. Pentru Iluminism lumea nu mai este o cale spre rău, ci conform afirmaţiei lui Leibniz, „cea mai bună". Aceasta desigur nu este desăvârşită. Există întotdeauna o picătură de resemnare în optimismul Iluminismului. Iluminismul a cunoscut o nevoie puternică de a apăra pe Dumnezeu în faţa lipsurilor din lumea Lui, dar această sarcină a teodiceii nu s-a considerat ca insurmontabilă[616]. Cu optimismul care a caracterizat timpul Iluminismului, s-a susţinut că această lume ar fi „cea mai bună posibil". În faţa realităţii răului, omul trebuie să se vadă în creaţia lui Dumnezeu, după cum Dumnezeu din partea Sa nu trece cu vederea pe oamenii creaţi de El. Timpul Iluminismului prezintă mărturii bogate despre credinţa în Providenţă[617]. Dacă vrem să

---

[615] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 311-312.

[616] Gustaf Aulén, *Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden,* Andra upplagan, Almquist & Wiksells Boktryckerie-A. B., Uppsala, 1941, p. 292.

[617] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 312.

fixăm mai detaliat chipul lui Dumnezeu, care se descrie în interpretarea Creştinismului de către Iluminism trebuie să se spună că teologia Iluminismului nu cunoaşte o tensiune sau o opoziţie între iubirea dumnezeiască şi dreptatea dumnezeiască, care a fost o trăsătură reprezentativă în teologia ortodoxiei luterane şi a constituit fundamentul învăţăturii ei despre satisfacţie[618]. A pune dreptatea într-o opoziţie cu iubirea este conform raţionamentului Iluminismului o decizie a unui mod de considerare antropomorf, ceea ce nu concordă cu ideea pură şi umanizantă a părinţilor, pe care o întâlnim în învăţătura lui Iisus Hristos[619].

6.2. Hristologia şi învăţătura despre împăcare

La începutul secolului al XVI-lea au fost anunţate noile problematici (de exemplu la Fausto Sozini, +1604 şi Jacob Arminius, +1609), care au fost reluate şi au determinat în final hristologia Iluminismului. Problema fundamentală s-a referit la semnificaţia umanităţii lui Iisus şi rolul Său ca învăţător. Semler vorbeşte despre obiectivitatea dezvoltării Revelaţiei divine, care a culminat în Iisus Hristos[620]. Dacă izvoarele Creştinismului detaşate de izolarea lor şi puse în marele context istoric au fost în acelaşi timp obiect pentru cercetarea critică, Iluminismul

---

[618] Gustaf Aulén, *Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden,* Andra upplagan, Almqvist & Wiksells Boktryckeri A. B., Uppsala, 1941, p. 298.

[619] Gustaf Aulén, *Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden,* Andra upplagan, Almqvist & Wiksells Boktryckeri A. B., Uppsala, 1941, p. 298.

[620] Karl Heinz Ohlig (Ed.), *Christologie. II. Du Moyen Âge à aujourd'hui. Textes édités par Karl Heinz Ohlig,* Les Editions du Cerf, Paris, 1996, p. 121.

s-a văzut, sub presiunea contrastului cu concepția mai veche, nevoit să vadă în istorie ceva „întâmplător" și nesigur, care nu a putut să constituie fundament pentru „adevărurile veșnice" ale Religiei[621]. Iluminismul vrea să concentreze interpretarea Creștinismului în jurul ideii de Dumnezeu ca Tatăl nostru, care este conținutul principal al învățăturii lui Iisus Hristos. Prin aceasta, Iluminismul vrea în realitate să permită iubirii dumnezeiești să se prezinte ca și conținutul dominant al chipului lui Dumnezeu. Dar este un adevăr că iubirea dumnezeiască constituie centrul. Problema determinantă de fond privește opoziția radicală a iubirii dumnezeiești, a profunzimii ei față de rău[622]. În acest sens sunt semnificative cuvintele lui Lessing: „Dacă nici un adevăr istoric nu poate fi demonstrat, nimic nu poate fi demonstrat prin intermediul adevărurilor istorice. Aceasta vrea să spună: adevărurile istorice contingente nu pot niciodată să devină dovada adevărurilor necesare ale rațiunii"[623]. De asemenea, în cadrul direcțiilor unde s-a căutat să se afirme poziția Revelației, au lipsit de altfel studii profunde asupra însemnătății lui Iisus Hristos pentru relația creștină cu Dumnezeu. Pentru raționalism, însemnătatea Lui constă în faptul că El este un începător al adevărurilor rațiunii veșnice. Hristos este „întemeietorul

---

[621] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 312.

[622] Gustaf Aulén, *Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden*, Andra upplagan, Almqvist & Wiksells Boktryckeri A. B., Uppsala, 1941, p. 299-300.

[623] Gotthold Ephraim Lessing, *Werke. Hrsg. Von H. G. Göpfert, VIII Theologiekritische Schriften*, München, 1979, p. 11-12; Karl Heinz Ohlig (Ed.), *Christologie. II. Du Moyen Âge à aujord'hui*, Paris, 1996, p. 124.

învăţăturii mântuitoare"[624]. „Hristos a fost astfel primul învăţător demn de încredere, care pune în practică nemurirea sufletului. Primul învăţător demn de încredere. Demn de încredere datorită profeţiilor care s-au împlinit în El, demn de încrede datorită minunilor pe care El le-a făcut; demn de încredere datorită reîntoarcerii sale proprii la viaţă după moartea prin care El a pecetluit învăţătura Sa... Primul învăţător practic, căci acesta este un lucru a presupune, a dori, a crede în nemurirea sufletului, în calitate de speculaţie filozofică şi este altceva a dispune lucrările sale interne şi externe ale ei"[625]. Este evident că această concepţie fundamentală a Iluminismului nu a putut să aibă vreo înţelegere mai profundă a operei lui Hristos ca operă de împăcare. Neologia şi Raţionalismul au îndreptat critica lor faţă de învăţătura ortodoxiei luterane despre împăcare, dar această critică nu a fost numai o critică a slăbiciunilor ortodoxiei luterane, ci a lipsit în mod principal capacitatea de a aprecia importanţa religioasă a ideii de împăcare[626].

După Otto Weber, problema este viaţa creştină (*vita christiana*) şi în domeniul acestei probleme este posibil numai secundar un răspuns clar la „împăcare" sau „justificare". De obicei se menţionează Johann Gottlieb Töllner (1724-1774), ca reprezentrantul tipic al stilului

---

[624] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 312-313.

[625] Gotthold Ephraim Lessing, *Werke. VIII. Theologiekritische Schriften*, München, 1979, p. 502-503; Karl Heinz Ohlig (Ed.), *Christologie. II. Du Moyen Âge à aujourd'hui*, Paris, 1996, p. 123-124.

[626] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 313

mai vechi iluminist în realitatea descompunerii supraraționaliste a învățăturii despre împăcare. Așa face de asemenea Otto Ritschl[627]. Totuși, Töllner a reliefat în fond numai ceea ce socinienii și arminienii au prezentat înainte de el și el prin aceasta a confirmat că s-a spus de teologia Iluminismului „indulgent", ceea ce s-a putut spune: respingerea „ascultării active" a lui Iisus, ca un element al operei Sale satisfăcătoare, delimitarea împăcării la direcția unui exemplu prevenitor al pedepsei dumnezeiești (Hugo Grotius), unirea „necesității" unei împăcări cu privire la aceasta căci Dumnezeu poate să dea evenimentul mântuirii în mod declaratoriu[628]. Conform lui Töllner, „ascultarea activă" a lui Hristos nu a putut să aibă o importanță locțiitoare, când El ca om ar fi obligat să facă toate faptele bune posibile pentru El, dar o importanță conciliatoare nu trebuie să se atribuie acestei „ascultări active", căci Dumnezeu nu cere mai mult de la noi oamenii decât ceea ce noi putem face și El în afară de aceasta are o așa răbdare că El permite o ascultare nedeplină, dar sinceră[629]. Töllner în ceea ce privește viața creștină nu este mai mult moralist decât socinian sau arminian. Redescoperirea lui

---

[627] Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.* Zweiter Band, 5. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 251.

[628] Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.* Zweiter Band, 5. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 251. Pentru concepția lui J. G. Töllner despre Mărturisirile de credință luterane a se vedea: Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität,* 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 134-135.

[629] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 313.

Abaelard şi a concepţiei sale este în acest context înţeleasă, dar profunzimea mistică a maestrului Evului Mediu timpuriu nu a putut să fie atinsă de teologia Iluminismului. Apoi nu se poate aştepta nici de la Töllner, nici din partea contemporanilor săi iluminişti, că în ceea ce priveşte împăcarea ei au dezvoltat ceva roditor[630].

Raţionalismul a avut dificultăţi să găsească un sens învăţăturii despre împăcare, care ar fi putut să se unească cu noţiunea de Dumnezeu sau cu moralitatea umană. Supranaturalismul a căutat să apere anumite puncte în învăţătura veche despre împăcare, dar a fost în mare parte dependent de raţionamente dominante[631]. Doctrina lui Kant despre valabilitatea necondiţionată a legii morale şi despre „răul radical" a creat condiţii pentru o concepţie mai profundă asupra problemei împăcării, dar modul lui de considerare aistoric a pus piedici în calea acestor puncte de vedere ca învăţătura despre împăcare să se accepte. La unii dintre teologii, care s-au asociat lui Kant, se remarcă influenţa eticii stricte a lui Kant, ca la Tieftrunk şi Ahlman, alţii ca Staudlin, au revenit la punctele de vedere relativiste ale Iluminismului[632].

---

[630] Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.* Zweiter Band, 5. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 251.

[631] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 313.

[632] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 313.

6.3. Învăţătura despre mântuire

Concepţia teologiei Iluminismului despre păcat şi conceptul despre Dumnezeu au împiedicat o incursiune mai profundă în concepţia fundamentală reformatoare. În dogmatica raţionalistă a lui Wegscheider, păcatul se prezintă, sub o polemică ascuţită faţă de Protestantismul mai vechi, ca o slăbiciune morală a voinţei, dar de la această slăbiciune originară omul poate să se ridice să învingă puterea dorinţei şi să ajungă la libertatea duhului[633]. În ceea ce priveşte conceptul de Dumnezeu, Iluminismul accentuează întotdeauna responsabilitatea morală a omului în faţa lui Dumnezeu. Dumnezeu plăteşte păcătosului căci urmările fizice ale faptelor rele ale omului nu se pot să se anuleze şi reacţia lor morală asupra conştiinţei noastre este sănătoasă. Dar un Dumnezeu, care „declară pe păcătos drept", este o idee, în care teologia Iluminismului nu a putut să găsească vreun sens[634]. David Hollaz afirmă în acest sens că: „Iertarea păcatelor şi socotirea dreptăţii lui Hristos sunt acte inseparabile şi strâns unite, dar distincte, într-adevăr, în formă, cum primul este privat, şi al doilea pozitiv şi unul rezultă imediat din ascultarea pasivă a lui Hristos, celălalt din ascultarea Lui activă. Noi nu negăm, între timp, că unul poate fi în mod propriu sugerat de celălalt, pentru că aici nu este păcătosul, căruia îi sunt iertate păcatele, ci

---

[633] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 313-314.

[634] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobidningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 314.

dreptatea lui Hristos este socotită lui şi invers"[635]. De asemenea, în dogmaticele conservatoare, care s-au folosit de formula justificării prin credinţă, s-a introdus în această privinţă un alt sens decât cel al Reformei. Astfel, s-a indicat faptul că Dumnezeu în credinţă vede germenele faptei bune şi de aceea declară pe om drept cu gândul la ceea ce omul urmează să devină şi să facă[636].

6. 4. Noţiunea Bisericii

„Din punct de vedere formal hotărârile teoretice ale teologiei Iluminismului despre Biserică se asociază schemei general acceptate: Biserica nevăzută şi Biserica văzută, dar aceste două concepte sunt supuse unei transformări profunde. În timp ce pentru ortodoxia luterană, Biserica nevăzută a fost numai în şi prin Biserica văzută şi în timp ce interesul Pietismului se concentrează în jurul vizibilităţii Bisericii nevăzute în uniunile credincioşilor creştini cu adevărat, pentru teologia Iluminismului şi mai ales pentru Raţionalism, Biserica nevăzută este pur abstractă, în fiinţa sa interioară, o idee fără caracter istoric"[637]. În Iluminism s-a pierdut tot mai mult conştiinţa că ordinea bisericească stă sub autoritatea lui Dumnezeu şi este unită cu ea. Aceasta înseamnă că

---

[635] David Hollaz, *Examen Theologicum Acromaticum,* p. 915; Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1961, p. 430.

[636] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, Stockholm, 1927, p. 314.

[637] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 314.

Biserica văzută devine mai puţin importantă în ordinea ei exterioară, ca ceva omenesc. Spre deosebire de denumirea romană teritorială, în care s-a stabilit constituţia dumnezeiască a Bisericii, în spaţiul evanghelic chipul juridic al Bisericii dă statului o valoare totală (Thomasius)[638]. Reprezentanţii cei mai importanţi ai sistemului teritorial, în afară de Samuel von Pufendorf (1632-1694), sunt Christian Thomasius (1655-1728) şi Justus Henning Böhmer (1674-1749). Böhmer a fost cel care a dus această teorie spre victorie şi din acest motiv opera lui este importantă pentru această epocă, dar prezentarea următoare se sprijină mai ales pe Thomasius, care este întemeietorul propriu zis al sistemului[639]. Thomasius este reprezentantul sistemului teritorial. Conducerea Bisericii este pusă în mâna autorităţii publice lumeşti şi aparţine dreptului suveran al statului. Biserica este parte a statului teritorial[640]. Sistemul colegial are asemănări cu sistemul teritorial. Sistemul colegial îşi trage consecinţele din principiile fundamentale ale dreptului natural. Biserica este o organizaţie independentă în cadrul Statului. Statul are *ius circa sacra*, dar conceptul nu cuprinde la fel de mult conform sistemului teritorial, ci desemnează numai suveranitatea asupra Bisericii, în timp ce *ius in sacra*, puterera de conducere propriu zisă a Bisericii, adică dreptul de hotărâre asupra învăţăturii,

---

[638] Dr. Manfred Jacobs, *Die evangelische Lehre von der Kirche, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen, Heft 4*, Heliand Verlag, Lüneburg, 1962, p. 9.

[639] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 212.

[640] Dr. Manfred Jacobs, *Die evangelische Lehre von der Kirche, Quellen zur Konfessionskunde, Reihe B. Protestantische Quelle*, Lüneburg, 1962, p. 121.

cultului şi numirii în Ierarhie revine Bisericii[641]. Biserica în calitate de organizaţie liberă nu constă din trei stări, ci numai din două, adică învăţători şi ascultători. Aceste două stări se află în reciprocitate, învăţătorii nu au nici o autoritate asupra ascultătorilor. Biserica are dreptul să se conducă singură şi ca urmare că noţiunea *ius circa sacra* s-a delimitat, Statul are putere asupra Bisericii numai ca puterea pe care o are asupra celorlalte organizaţii, adică puterea supraveghetoare, *iura sacrorum majestatica*. Numai printr-un acord special Statul poate să obţină anumite împuterniciri, care propriu zis revin Bisericii[642]. Sistemul teritorial pune Biserica adunată sub dreptul autorităţii statale, în timp ce Biserica interioară, adică conştiinţa individuală, credinţa individului nu mai sunt pomenite. Faţă de această influenţă străină statală colegialismul face validă autonomia Bisericii exterioare, dar nu în sensul ordinii stabilite de Dumnezeu, ci a unei uniri care se constituie din voinţa membrilor săi. Prin aceasta se formează conceptul de Biserică confesională. Mărturisirea de credinţă a membrilor constituie Biserica[643]. Accentuarea Bisericii nevăzute (Pietismul, Iluminismul) şi a Bisericii văzute (Ortodoxia luterană) revine în secolul al XIX-lea în Liberalismul teologic şi bisericesc şi la mişcarea luterană de trezire la religia creştină. Ambele mişcări sunt cu toate contrazicerile, pe care ambele le-au luat faţă de Iluminism, dependente de

---

[641] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 213.

[642] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 213.

[643] Dr. Manfred Jacobs, *Die evangelische Lehre von der Kirche, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen, Heft 4,* Heliand Verlag, Lüneburg, 1962, p. 9.

Iluminism[644]. Pe lângă această Biserică nevăzută există o comunitate văzută a Religiei, o adunare a cultului, cuprinzând, după cum neologul Döderlein spune, pe toţi aceia care acceptă religia instituită de Iisus Hristos. Conform acestei concepţii, care diferă în multe feluri în teologia Iluminismului, lipseşte legătura dintre cele două Biserici[645]. Biserica nevăzută este o viaţă istorică a comunităţii cu totul plutind deasupra, o idee pur raţională şi Biserica văzută este om organizaţie pur omenească, formată prin adunarea unor indivizi. Biserica nevăzută pierde realitatea sa şi Biserica văzută idealitatea fundamentării realităţii. Cauza cea mai profundă a acestei transformări constă în rezolvarea importanţei Revelaţiei istorice[646]. Linia critică bisericească a Pietismului se întăreşte în Iluminism, care în credinţa Bisericii zăreşte o primă treaptă spre credinţa raţiunii[647]. Criza Bisericii, care începe cu Pietismul, prin teologia Iluminismului şi mai ales prin Raţionalism primeşte un caracter mai acut[648].

---

[644] Dr. Manfred Jacobs, *Die evangelische Lehre von der Kirche, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen, Heft 4*, Heliand Verlag, Lüneburg, 1962, p. 9.

[645] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria Den kristna lärobildniungens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stokholm, 1927, p. 315.

[646] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildniungens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stokholm, 1927, p. 315.

[647] Horst Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*. Dritte, verbesserte und erweiterte Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1980, p. 285.

[648] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 315.

PARTEA A TREIA

ISTORIA DOGMELOR ÎN PROTESTANTISM ÎN SECOLELE XIX-XX

CAPITOLUL I

LOCUL PROTESTANTISMULUI ÎN ISTORIA DOGMELOR ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

1. Locul Protestantismului în Istoria Dogmelor în secolul al XIX-lea

Gottfried Hornig tratează exhaustiv Istoria Dogmelor şi istoria învăţăturii dogmatice protestante de la Protestantismul luteran timpuriu (ortodoxia luterană) până la teologia protestantă actuală[649].

---

[649] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärung des 18. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität,* 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 147-220. Pentru acest capitol a se vedea: Gustaf Aulén, *Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927; Horst Stephan, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus,* Berlin, 1938; Heinz Zahrnt, *Saken gjelder Gud. Protestantisk teologi i det 20. århundre,* Oslo, 1970; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971; Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995; Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Zweiter Abschnitt: Hauptströmmen im 19. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität,* Göttingen, 1998; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der*

Dacă teologia protestantă după disputele doctrinare intense care au urmat Reformei, în timpul ortodoxiei luterane a trăit o perioadă lungă şi liniştită, în timpul Pietismului şi Iluminismului situaţia a fost alta. O nouă perioadă de reformare a început, prin aceea că o serie de probleme dificile şi grave au apărut şi au cerut o soluţie[650]. Pietismul a adus pledoaria subiectivităţii în contradicţie cu obiectivismul ortodoxiei luterane, dar problema despre poziţia obiectivităţii şi subiectivităţii în Creştinism şi despre modul cunoaşterii religioase nu au fost înţelese cu claritatea teoretică cerută. La fel a fost cazul cu celelalte probleme teoretice trezite la realitate prin Pietism, adică problema privind poziţia elementului etic şi religios în mântuire, precum şi problema societăţii creştine[651]. Teologia din timpul Iluminismului a adus noi probleme şi a reformat şi a clarificat problemele puse de Pietism. Marile schimbări care au avut loc în domeniul concepţiei generale despre lume, au făcut stringentă problema raportului Creştinismului cu concepţia despre lume. Dacă Pietismul a trăit viaţa sa alături de aceste schimbări şi în cea mai mare măsură s-a izolat de ele, teologia din timpul Iluminismului a cunoscut necesitatea unui acord cu noua cultură, dar rezultatul acestui acord a fost în mare măsură, în cadrul Raţionalismului, o puternică contrazicere a specificului Creştinismului[652]. Problema pusă de Pietism

---

Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit, Gütersloh, 1999.

650 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 316.

651 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 316.

652 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 316-317.

privind poziţia Religiei şi eticii în problema mântuirii a fost extinsă de teologia Iluminismului la o problemă privind raportul dintre Religie şi morală. În timp ce Pietismul într-un anumit fel a accentuat partea etică în detrimentul celei religioase, teologia Iluminismului şi Raţionalismul au găsit soluţia într-o concepţie morală tipic creştină. În sfârşit, teologia Iluminismului a contribuit în felul său la precizarea problema societăţii creştine[653].

[653] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 317.

CAPITOLUL II

SISTEMELE IDEALISTE ALE LUI FR. SCHLEIERMACHER ŞI FR. HEGEL

1. Teologia lui Fr. Schleiermacher

Privirea de ansamblu asupra principalelor probleme ale secolului al XIX-la a arătat că Friedrich Schleiermacher (1768-1834) este un nou creator în teologie. El ridică teologia deasupra contradicţiei dintre ortodoxia luterană şi Raţionalism. Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor, cea mai importantă lucrare a lui Schleiermacher este lucrare dogmatică *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (1. Aufl., 1821-22; 2. Aufl., 1830-1831). Această lucrare într-adevăr ocupă o poziţie, care se poate compara cu primele prezentări dogmatice ale Creştinismului[654]. Schleiermacher este cel mai important teolog din secolul al XIX-lea. Schleiermacher, profesor în Berlin din 1810 a fost educat în mediul comunităţii morave, dar el a rupt legătura cu credinţa moravă la vârsta de 19 ani. În scrierile sale de mai târziu, mai ales în cunoscuta sa lucrare *Reden über die Religion and die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), el s-a asociat la şcoala romantică şi a dat expresie sentimentului nou creat al acesteia pentru gândirea religioasă[655]. Cel care vrea să aprofundeze gândirea teologică a lui Schleiermacher trebuie să înceapă prin a studia predicile lui şi lucrarea

---

[654] Gustaf Aulén, *Doghistoria. Den kristnma lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 323-324.

[655] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 331.

Reden über die Religion[656]. Una din cele mai importante contribuţii ale lui Schleiermacher la Istoria Teologiei stă în încercarea lui de a indica specificul Religiei ca o funcţie în viaţa sufletească. Faţă de raţionalism, el susţine în *Reden über die Religion* că religia se referă la un domeniu independent din viaţa spirituală. El defineşte religia în această prezentare timpurie drept "concepţia despre univers". În conştiinţa imediată despre unitate cu întreaga existenţă, omul experiază cele dumnezeieşti. Ideea de Dumnezeu coincide cu sentimentul unei unităţi universale şi identitatea cu cele infinite. Acest sentiment se presupune că este dat nemijlocit în sufletul omului[657]. Schleiermacher înţelege în *Der christliche Glaube* religia sau evlavia ca o hotărâre a sentimentului sau a "autoconştiinţei nemijlocite". În acest sentiment omul aderă la "lume" şi percepe pe Dumnezeu ca "existenţa absolută a sentimentului dependent". Acest sentiment constituie cel mai înalt grad al conştiinţei umane de sine şi este în acelaşi timp un element esenţial din natura umană, care formează fundamentul pentru orice cunoaştere şi voinţă[658]. În *Der christliche Galube* (1920-1922), principala lucrare dogmatică a lui Schleiermacher, Religia

---

[656] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 298. După prima ediţie, Scleiermacher a ţinut să prelucreze această lucrare timp de două decenii. În 1806 a apărut a doua ediţie, dedicată lui Brinkman şi în 1821 a treia ediţie. În alte cazuri când Schleiermacher a prelucrat lucrările sale, acestea au fost îmbunătăţite, de exemplu, *Theologische Enzyklopädie şi Der christliche Glaube,* dar acesta nu este cazul cu lucrarea *Über die Religion, Reden* (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* p. 298).

[657] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 331.

[658] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 324.

se determină ca "sentimentul dependenţei". Cu această expresie nu se are în vedere un "sentiment" în sensul obişnuit, ci ceva care aparţine conştiinţei însăşi în mod nemijlocit. Omul se descoperă pe sine ca dependent absolut de infinit. În aceasta constă religiosul şi acesta este sentimentul de dependenţă, care caracterizează pe om ca spirit[659]. Schleiermacher defineşte în această lucrare fundamentele filozofice ale Religiei şi fundamentele istorice ale Religiei, poziţia Religiei în viaţa spirituală şi în analogie cu prelegerea a cincea "despre Religie", poziţia Creştinismului. "Religiozitatea, care constituie baza tuturor comunităţilor bisericeşti nu este considerată o ştiinţă sau o conduită, ci un anumit sentiment sau determinarea conştiinţei sufleteşti nemijlocite"[660].

Creştinismul este pentru Fr. Schleiermacher singura expresie adevărată a conştiinţei religioase. Există o legătură directă între conceptul general de Religie al lui Schleiermacher şi concepţia lui despre esenţa Creştinismului[661]. Conform lui Schleiermacher, în Dogmatica creştină intră atât un element istoric cât şi unul cantitativ. Teologia presupune comunitatea de credinţă existentă practic, care se numeşte Biserica creştină şi Dogmatica are ca sarcină să descrie învăţătura de credinţă care există în Biserică într-un anumit timp. Intenţia Dogmaticii lui Schleiermacher, *Der christliche Glaube,* este de a prezenta credinţa existentă dinainte de Biserica Evanghelică. Elementul speculativ din Teologia Dogmatică constă în aceea că articolele de credinţă se

---

[659] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 332.

[660] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 302.

[661] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 332.

reunesc tot timpul cu sentimentul de dependență absolută, deci cu conceptul de Religie[662].

Sarcina Dogmaticii nu este de a dispune articolele de credință, ci numai să redea din punct de vedere istoric concepția existentă real în Biserică în ansamblul ei sau într-o anumită parte din Biserică. Plecând de la aceste afirmații fundamentale, Schleiermacher a construit un sistem unitar, cuprinzând diferite ramuri ale științei, Religiei și teologiei[663]. Dogmatica este considerată teologie istorică și descrie credința creștină, așa cum aceasta se reflectă într-o anumită comunitate bisericească într-un anumit moment. În *Der christliche Glaube*, întâlnim prezentarea lui Schleiermacher despre învățătura Bisericii Evanghelice. Ideile caracteristice din această lucrare au făcut epocă în timpul său[664].

În hristologia lui Schleiermacher se prezintă concepția lui generală despre relația dintre Dumnezeu și om. Unitatea dintre firea dumnezeiacă și firea omenească a primit expresia sa desăvârșită în persoana lui Iisus Hristos, care desemnează ceva nou în raport cu umanitatea precedentă, dar în același timp reprezintă cea mai înaltă dezvoltare a naturii umane. Creația și mântuirea sunt numai stadii separate în unul și același proces al naturii. Schleiermacher nu cunoaște nici o istorie a mântuirii. Teologia lui Schleiermacher amintește de gnosticism[665].

---

[662] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 332-333.
[663] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 333.
[664] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 333.
[665] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 336.

Aceeaşi unitate dintre firea dumnezeiască şi firea omenească pe care o întâlnim în persoana lui Hristos, există în Biserică, într-o comunitate. Biserica este continuarea directă a prezenţei lui Hristos şi reprezintă noua umanitate, pentru care Hristos este chipul originar. Reprezentarea despre împărăţia lumească a lui Hristos este respinsă de Schleiermacher. Numai în omul interior şi în comuniunea Bisericii există o relaţie cu Hristos[666]. Schleiermacher respinge distincţia tradiţională dintre Biserica văzută şi Biserica nevăzută. Singurul fundament al acesteia este că Biserica nevăzută reprezintă Duhul lui Hristos, în timp ce Biserica văzută este ceea ce Biserica are din fiinţa naturală şi lumească[667].

Învăţătura despre Treime nu ocupă aceeaşi poziţie reliefată la Schleiermacher ca la Hegel. Afirmaţiile acestuia nu dau expresie conştiinţei de sine evlavioase. Schleiermacher susţine o formulă radicală a învăţăturii Bisericii despre Treime. El se asociază raţionamentului sabelian. Dumnezeu este o singură fiinţă, neîmpărţită. Fiul şi Duhul Sfânt sunt numai forme ale revelaţiei acestei fiinţe[668].

Sistemul dogmatic al lui Schleiermacher înseamnă o reformare din fundament a Dogmaticii tradiţionale. Acesta este o încercare de a pune un nou fundament teologiei. Prin Schleiermacher teologia începe să se considere ca o ştiinţă într-o paritate completă cu ramurile ştiinţelor laice. Dogmatica devine o prezentare istorică descriptivă a

---

[666] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 336.

[667] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 304.

[668] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 336.

conştiinţei evlavioase creştine[669]. Lucrarea *Der christliche Glaube* a lui Schleiermacher a făcut impresie mai ales prin faptul că se îndepărtează radical de metoda clasică *Loci* şi prin construcţia sa strictă. În această privinţă, această lucrare a fost comparată cu lucrarea *Institutio* a lui Calvin. Descrierea sistematică a influenţei lui Schleiermacher asupra teologiei înseamnă până la anul 1930, descrierea teologiei evanghelice în general[670].

O critică fundamentală a poziţiei lui Schleiermacher a fost exprimată în cadrul teologiei dialectice (E. Brunner, K. Barth), unde s-a făcut încercarea de a se întrerupe cu totul tradiţia teologică, al cărei începător şi cel mai de seamă reprezentant este Schleiermacher[671].

2. Teologia filozofică a lui G. W. Fr. Hegel (1770-1831)

Din timpurile mai vechi au supravieţuit direcţii raţionaliste şi supranaturaliste, care după ce au trecut primele decenii ale secolului al XIX-lea au dus la o viaţă mai liniştită. O poziţie dominantă în a doua parte a secolului al XIX-lea au avut mai ales trei direcţii: teologia speculativă, teologia restaurării în diferite forme şi teologiea medierii. În timpul acestei perioade au apărut de

---

[669] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 337-338.

[670] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 305.

[671] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 338.

asemenea teologia de la Erlangen şi biblicismul, care mai târziu şi-au găsit însemnătatea lor propriu zisă[672].

Teologia speculativă a vrut să lege teologia de filozofia idealistă speculativă a timpului. Mai întâi a căutat să se ataşeze de Schelling, dar după aceea Hegel a primit influenţa dominantă. Sinteza filozofică a lui Hegel a dat teologiei posibilităţi bogate. Filozofia oferă, conform lui Hegel, forma "conceptului" la fel cum teologia oferă forma "reprezentării"[673]. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831; profesor în Berlin din 1818), cel mai important filozof al idealismului german, a jucat un rol important în istoria teologiei prin ideile sale fundamentale despre filozofia Religiei şi printr-o influenţă întinsă asupra teologiei şi cercetării istoriei secolului al XIX-lea. Hegel se opune lui Schleiermacher şi romanticilor[674]. Sistemul lui Hegel lasă un spaţiu mare speculativului în teologie. Deosebirea între Hegel şi Schleiermacher poate în parte să trimită la fundamentul lor religios diferit, căci în timp de acesta din urmă pleacă de la mediul social moravian, Hegel a fost educat în cadrul Protestantismului vechi[675].

În sistemul lui Hegel există o armonie deplină între Religie şi filozofie. Ambele au acelaşi obiect, absolutul. Stadiul final în Religie este Creştinismul. Creştinismul se prezintă de Hegel ca religia absolută. În învăţătura despre Treime el regăseşte schema dialectică. Dumnezeirea se dezvoltă în trei forme. Dumnezeu este în sine ideea

---

[672] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 328.

[673] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 328.

[674] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk övedrsikt*, Lund, 1971, p. 338-339.

[675] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, p. 339.

veşnică (Împărăţia Tatălui), se revelează în timp, în conştiinţă şi reprezentare (Împărăţia Fiului) şi se întoarce la sine în unitate cu cele finite în comunitate (Împărăţia Duhului)[676]. Formulele trinitare şi hristologice creştine au ajuns în această privinţă expresie pentru adevărul filozofic cel mai înalt. Punctul principal a fost ideea despre istoria lumii ca realizare însăşi a Duhului dumnezeiesc. Împărăţia Tatălui este ideea în şi pentru sine, fundamentul întregii existenţe, împărăţia Fiului este lumea ca formă de reprezentare a lui Dumnezeu şi a Duhului este comunitatea sau Biserica[677]. Întruparea este mântuirea lumii, prin care unitatea existentă în şi pentru sine între firea dumnezeiască şi firea umană ajunge la cunoştinţă. În moartea lui Hristos este cuprins punctul cel mai înalt al mântuirii: infinitul învinge în nesfârşit. Sinteza teologiei se va stabili pe un fundament mai solid: dogma ar fi deodată un adevăr pur obiectiv şi un adevăr subiect. Teologia speculativă arată că a atins o sinteză care învinge atât obiectivismul ortodoxiei luterane, cât şi subiectivismul timpului următor şi al lui Schleiermacher[678]. Hegel a reuşit ceea ce nu a realizat Schleiermacher, adică să formeze o şcoală proprie. După moartea lui Hegel, şcoala sa s-a împărţit într-un grup de dreapta şi un grup de stânga. Contradicţia dintre acestea a privit mai ales patru puncte de vedere: 1. Problema vieţii individuale a omului, o dispută care a aruncat lumină asupra panteismului sistemului hegelian; 2. Problema

---

676 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 340.
677 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 328.
678 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 328.

învăţăturii creştine despre Treime; 3. Întruparea; 4. Relaţia dintre Religie şi filozofie[679].

Influenţa lui Hegel se extinde mult mai departe decât la hegelienii direcţi. Astfel, metoda lui dialectică în mare măsură a influenţat scrierea Istoriei Teologiei precum şi istoria profană şi printre altele a oferit noi puncte de vedere pentru prezentarea Istoriei Dogmelor[680]. De la Hegel a plecat o direcţie, care a tras cu totul alte consecinţe din sistemul lui. Această direcţie a fost stânga hegeliană, reprezentată printre alţii de David Fr. Strauss (1808-1874), care în lucrarea sa *Das Leben Jesu* (1835), a adoptat *ideea umanităţii*, ca centrul credinţei religioase[681]. În timp ce Hegel a acceptat că persoana lui Iisus istoric ca şi evenimentele morţii şi Învierii Sale sunt necesare pentru unirea dintre Dumnezeu şi om, D. Fr. Strauss a fost de părere că această unire cu totul independentă de Revelaţia

---

679 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 330. .

680 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 340. Ca hegelieni de dreapta se numără printre alţii Karl Friedrich Göschel (1784-1861, preşedinte al Consistoriului din Magdeburg), Eduard Johann Erdmann (1805-1892, profesor în Halle), Philipp Konrad Marheinecke (1780-1846, profesor în Berlin), Karl Daub (1756-1836, profesor în Heidelberg) şi Karl Rosenkranz (1805-1879). Aloys Emanuel Biedermann (1819-1885, profesor în Zürich) şi Otto Pfleiderer (1839-1908, profesor în Berlin), au luat o atitudine între ambele grupuri de hegelieni (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 330-331; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 329).

681 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 341; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 329.

istorică a lui Dumnezeu în Iisus Hristos s-a putut împlini numai prin ideea umanităţii lui Dumnezeu[682]

În contradicţie cu hegelienii de dreapta, Biedermann nu susţine numai metoda dialectică a lui Hegel, ci el vrea să o unească cu ştiinţele empirice, mai ales psihologia Religiei. El discută principiile în introducerea la a doua ediţie a lucrării sale principale *Christliche Dogmatik* (1884)[683]. Deoarece Dogmatica începe cu o analiză a experienţei religioase aceasta se sprijină pe un fundament realist.

Intenţia lucrării lui D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt* (1840-1844), este critică şi aceasta este propriu zis mai mult o Istorie a Dogmelor decât o Dogmatică, deoarece Strauss pleacă de la faptul că critica adevărată a dogmei există în istoria acesteia şi că Istoria Dogmelor este în acelaşi timp explicarea critică a acesteia[684]. Tratarea critică a materialului Istoriei Dogmelor urmează această linie: 1. Fundamentul biblic al dogmei; 2. Fixarea învăţăturii biblice în dogmă de către Biserica veche; 3. Prelucrarea

---

682 Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Zweiter Abschnitt : Hauptstrströmungen im 19. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der* Ökumenzität, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 161.

683 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 331; Gustaf Aulén, *Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* p. 329.

684 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria,. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 334; Horst Stephan, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus,* Berlin, 1938, p. 140, accentuează că lucrarea lui Strauss este o Istorie a Dogmelor cu caracter dogmatic.

Scolasticii; 4. Versiunea Protestantismului[685]. În Istoria Teologiei, lucrarea lui Strauss, *Glaubenslehre*, se consideră importantă din două puncte de vedere. Pe de o parte, a influenţat puternic cercetarea Istoriei Dogmelor în sens restrâns, de exemplu, lucrarea lui Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, iar pe de altă parte, Strauss arată o anumită paralelă în dezvoltarea curentelor creştine, respectiv anticreştine[686].

3. Concepţia lui F. Ch. Baur despre Istoria Dogmelor

Ferdinand Christian Baur (1792-1860) a fost pentru istoria teologiei secolului XIX, la fel ca şi Schleiermacher, cel mai important teolog al secolului său[687]. Baur urmează lui Schleiermacher în aprecierea dogmelor ca forme de exprimare a adevărului creştin condiţionate de timp şi Hegel în întrebuinţarea ideii dezvoltării dialectice. După Baur, de o importanţă deosebită este faptul că începutul şi motivul practic pentru dezvoltarea istorică a dogmelor sunt văzute în Noul Testament[688]. Baur a fost un deschizător de drumuri în domeniul Istoriei Dogmelor.

În dezvoltarea mai departe a Istoriei Dogmelor, Baur deosebeşte trei perioade principale: Biserica veche, Scolastica şi Reforma. Protestantismul întemeiat prin

---

[685] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 335.
[686] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 335.
[687] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 403.
[688] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Zweiter Abschnitt: Hauptströmungen im 19. Jahrhundert*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theològiegeschichte. Band 3*, Göttingen, 1998, p. 162.

Reformă se bazează „pe principiul libertății subiective și autonomiei conștiinței de sine”. Protestantismul nu ia în considerație nici Tradiția învățăturii, nici chipul transmis al dogmei, ci numai Sfânta Scriptură ca normă obligatorie[689].

[689] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Zweiter Abschnitt: Hauptströmungen im 19. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3,* Göttingen, 1998, p. 163.

CAPITOLUL III

TEOLOGIA MEDIERII

1. Teologii medierii

Noțiunea de „teologie a medierii" se întrebuințează în legătură cu două fenomene diferite în Istoria Teologiei. 1. Aceasta poate să vizeze pe teologii din timpul Reformei, care au încercat să medieze sau să mijlocească între învățătura catolică și reformatoare, oameni ca Erasmus, A. Pigge, J. Von Pflug și Martin Bucer. 2. În mod deosebit, mai cunoscută este denumirea de „teologi ai medierii" pentru un grup de teologi din jurul revistei teologice, una din cele mai importante care au existat, adică *Theologische Studien und Kritiken. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie*[690]. În anul 1827, prin Carl Ullmann (1796-1865) și Friedrich Lücke (1791-1855), a avut loc fondarea unui organ științific propriu, revista *Theologische Studien und Kritiken* (1828-1941/1942); 109 volume) și a devenit cunoscută teologia medierii ca o direcție a școlii teologice independente, dar nu cu totul omogenă. În revistă a apărut un spectru al teologiei noi de la idealismul critic până la teologia trăirii religioase[691].

Teologii medierii au fost puternic conștienți de unitatea Protestantismului și deosebirea principială de Catolicism. În afară de intenția politico-bisericească a fost de mare importanță definiția lui Schleiermacher despre Catolicism.

---

[690] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid.* Lund, 1995, p. 348.

[691] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Zweiter Abschnitt: Hauptströmungen im 19. Jahrhundert,* în Carl Adresen und Adolf Martin Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.Band 3,* Göttingen, 1998, p. 169.

Acesta spune că relaţia catolicului faţă de Hristos este dependentă de relaţia lui cu Biserica, în timp ce relaţia protestantului cu Hristos decide noţiunea lui despre Biserică. În mod concret, această definiţie a lui Schleiermacher a dus nu numai la o reluare a tradiţiei reformate, ci mai întâi de toate la o evaluare a Pietismului, care a devenit o putere de o importanţă crescută în cadrul teologiei medierii[692].

Clasificarea diferiţilor teologi ca „teologi ai medierii" este destul de dificilă. Dacă se diferenţiază teologia medierii ca principiu, poate să se considere că majoritatea teologilor între Schleiermacher şi Troeltsch, în afară de reprezentanţii mişcării Mărturisirii de credinţă, sunt teologi ai medierii. Totuşi este potrivit să rezervăm denumirea de teologie a medierii pentru „direcţia teologică delimitată istoric"[693]. Alături de iniţiatorii reviste menţionate deja, aparţin înainte de toţi Carl Immanuel Nitzsch (1787-1876), August Twesten (1789-1876), Richard Rothe (1799-1867), Julius Müller (1801-1878), Isaak August Dorner (1809-1884) şi danezul Hans Lassen Martensen (1808-1884) ca reprezentanţi hotărâtori ai teologi medierii[694]. Richard Rothe (1799-1867) este unul din cei mai originali teologi din perioada de la Schleiermacher până la apariţia teologiei dialectice. El este interesant pentru că este o dovadă de refuz împotriva prejudecăţilor obişnuite despre o ostilitate între teologia liberală şi Pietism. Sistemul lui teologic arată că

---

692 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid.* Lund, 1995, p. 349.

693 Ragnar Holte, *Die Vermittlungstheologie Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht,* Uppsala, 1965, p. 201-202.

694 Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Zweiter Abschnitt:* Hauptströmungen *im 19. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3,* Göttingen, 1998, p. 165.

interpretarea pietistă a Creştinismului şi o atitudine rezervată faţă de cercetarea istorico-critică a Bibliei nu trebuie nicidecum să ducă la o teologie a reunirii delimitate[695]. Isaak August Dorner (1809-1884), se remarcă prin faptul că folosind raţionamentele hegeliene a căutat să dea o prezentare hristologiei. Premisa hristologiei lui Dorner a fost dificultatea de a uni chipul istoric al persoanei lui Iisus, pe care timpul modern l-a creat, cu învăţătura veche despre cele două firi în persoana lui Hristos. Dorner a respins noţiunea de enipostaziere şi prezintă firea umană ca o persoană independentă[696]. Ideile lui Dorner despre neschimbabilitatea lui Dumnezeu au influenţat puternic teologia protestantă, până la învăţătura despre Dumnezeu a lui K. Barth[697].

Teologiei medierii aparţine de asemenea teologul danez H. Lassen Martensen (1808-1884), a cărui lucrare *Dogmatik* (1849), s-a întrebuinţat în Suedia un timp îndelungat ca manual în învăţământul universitar. Martensen se ataşează hristologiei chenotice, pe care el a dezvoltat-o într-un mod exemplar. El a fost influenţat nu numai de Schleiermacher, ci şi de Hegel[698]. Lucrările

---

[695] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 350; Horst Stephan, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus*, Berlin, 1938, p. 176.

[696] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 346; J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten*, 1839, p. 82; Horst Stephan, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus*, Berlin, 1938, p. 175-176, precizează hristologia lui Dorner.

[697] Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, p. 554.

[698] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 347; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efteapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 333.

teologice ale lui Hans Lassen Martensen personifică cele două trăsături principale ale gândirii sale: 1. Programul său protestant, care permite teologiei să cuprindă toate domeniile vieții şi care şi-a găsit şi astăzi forma clasică incomparabilă în lucrarea lui de etică creştină în trei volume; 2. Elementul mistic, care în timpul vieţii lui a devenit tot mai puternic şi lucrarea lui despre Jakob Böhme. Aceste linii nu pot să se despartă, ci sunt ţinute împreună în mod strâns[699].

---

[699] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 337.

CAPITOLUL IV

TEOLOGIA NEOLUTERANISMULUI DIN SECOLUL AL XIX-LEA

1. Neoluteranismul

Prin conceptul de Neoluteranism sunt desemnate acele puteri şi grupuri, care în secolul al XIX-lea, în Germania, Scandinavia şi America de Nord au căutat să obţină o reînnoire a teologiei şi Bisericii Luterane prin aprecierea normelor Sfintei Scripturi şi Mărturisirii de credinţă. Ca fundament al credinţei a fost valabil pentru acesta Revelaţia biblică, care are centrul său în mesajul lui Hristos. Iisus Hristos nu este înţeles nu numai ca învăţător, model moral sau mijlocitor, ci conform tradiţiei învăţăturii Bisericii ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, ca Domnul răstignit pentru păcatele noastre şi înviat pentru dreptatea noastră[700]. Accentuarea puternică a autorităţii Scripturii nu are ca urmare nici o alunecare într-un biblicism, deoarece învăţăturile Mărturisirilor de credinţă sunt văzute ca principiu conducător pentru interpretarea obiectivă a Scripturii. Teologia Neoluteranismului are originile sale în ortodoxia luterană şi în mişcarea de trezire religioasă. Datorită iniţiativei reprezentanţilor Neoluteranismului lucrările dogmatice importante ale ortodoxiei luterane au trăit în secolul al XIX-lea renaşterea şi reeditarea lor[701].

---

[700] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Zweiter Abschnitt: Haupströmungen im 19. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, Göttingen, 1998, p. 174.

[701] Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Zweiter Abschnitt: Hauptströmungen im 19. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, Göttingen, 1998, p. 174.

Neoluteranismul este convins că adevărata credinţă este unită cu ascultarea bisericească, deoarece se ajunge la credinţă prin cuvântul propovăduit al Bisericii şi sacramentele administrate de Biserică. Aceasta înseamnă că Neoluteranismul nu se interesează numai de minunea convertirii personale, ci vrea să-şi creeze o concepţie obiectivă despre Biserică şi Ierarhie, cu o precizie mai mare în problema Dogmei şi Mărturisirii de credinţă[702]. Neoluteranismul ca o direcţie specială se deosebeşte de teologia restaurării. Neoluteranismul este strict confesional şi se află în contradicţie ascuţită cu spiritul timpului nou. De la interpretarea subiectivă dominantă a Religiei s-a căutat o realitate obiectivă, evidentă, care a putut să garanteze adevărul Creştinismului şi existenţa sa[703]. Fundamentul obiectiv nu s-a găsit ca în Protestantismul mai vechi în cuvânt şi credinţă, ci în Biserica instituţie, considerată ca o „instituţie", prin care darurile mântuirii se împărtăşesc umanităţii din generaţie în generaţie[704].

Cei mai reprezentativi luptători pentru această noţiune de Biserică au fost în Germania, Th. F. D. Kliefoth (1810-1895), A. F. Ch. Vilmar (1800-1860), W. Löhe (1808-1872), A. F. O. Münchmeyer (+1882) şi juristul F. J. Stahl 1802-1861), iar în Suedia, E. G. Bring (1814-1884), W. Flensburg (1819-1897) şi A. N. Sundberg (1818-1900) cu „Svensk Kyrkotidning" (1855-1863) ca organ. Prin polemica faţă de noţiunea de „Biserică nevăzută", s-a afirmat Biserica în mod puternic ca o instituţie exterioară, văzută a mântuirii şi prin aceasta s-a pus accentul pe

---

[702] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 470.

[703] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 343-344.

[704] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 344.

Ierarhia instituită de Iisus Hristos şi pe însemnătatea Sfintelor Tainelor[705]. Chiar dacă Neoluteranismul în anumite puncte este în mod direct adversar al Pietismului, acesta este influenţat de Pietism, mai întâi de toate de germenele religiozităţii pietiste, adică experienţa păcatului şi harului. Concepţia despre studiile istorice este aceeaşi, că soluţia unei cunoaşteri adevărate despre Sfânta Scriptură şi Istoria Dogmelor există în experienţa mântuirii personale[706].

Spre deosebire de vechii luterani, neoluteranii au totuşi respect pentru cercetarea istorico-critică. Marele personaj al Neoluteranismului, Ernst Wilhelm Hengstenberg, este modelul acestuia de asemenea în această problemă. Acesta nu demonstrează autenticitatea Bibliei prin dogma inspiraţiei, ci vrea să susţină autenticitatea cărţilor Bibliei cu ajutorul criticii ştiinţifice biblice[707]. Hengstenberg şi ucenicii lui leagă interpretarea Scripturii de obiectivitatea Bisericii. Prin propovăduirea cuvântului şi administrarea sacramentelor şi mai întâi de toate prin Simbolurile sale, Biserica ajută şi conduce pe om să înţeleagă Scriptura[708]. În problema Bisericii s-a dorit exprimarea concepţiei, care s-a considerat ca luterană originară (de unde numele de „Neoluteranism"), nu numai după cum teologii restaurării trimit la ortodoxia luterană. Neoluteranii accentuează puternic unitatea dintre Biserica văzută şi Biserica nevăzută prin critica scindării dintre aceste două mărimi,

---

[705] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 332.

[706] Aleksander Radler, *Kristedomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 470.

[707] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 470.

[708] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 470-471.

care caracterizează concepţia pietistă. Prin aceasta s-a dat expresie intenţiei luterane. Din formularea noţiunii de Biserică urmează alte linii decât cele care caracterizează Luteranismul originar. Biserica şi Tainele se consideră ca rânduieli instituţionale, în anumită măsură independente în raport cu cuvântul[709]. Această importanţă a Tainelor, care a dus în cadrul *Neoluteranismului* german la o anumită superioritate a Tainelor asupra cuvântului, a fost la reprezentanţii suedezi ideea principală că Biserica nu are punctul să de plecare şi factorul său creator în indivizii particulari, ci în harul lui Dumnezeu şi mijloacele, de care aceasta se slujeşte[710].

2. Şcoala de la Erlangen

Noţiunea de *Şcoala de la Erlangen* se întrebuinţează în Istoria Teologiei, atât într-un sens mai extins, cât şi într-un sens mai restrâns. Într-un sens mai extins se consideră teologii, care din 1833 şi cincizeci de ani în continuare au fost activi la Facultatea de Teologie din Erlangen[711]. Când Erlangen a fost anexat la Bayern în 1810, această Facultate a singura Facultate protestantă din ţară. Poziţia contradictorie faţă de majoritatea catolică din Bayern şi opoziţia ascuţită din punct de vedere confesional din München a contribuit să dea Facultăţii amprenta de reancorare la Mărturisirile de credinţă protestante vechi[712].

---

[709] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 344.

[710] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 332.

[711] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 319.

[712] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 319.

O învăţătură principială teologică independentă a fost elaborată de teologii de la Erlangen, care aparţin mai ales taberei confesionale. Iniţiatorul direcţiei este A. Harless (+1879), care în mare măsură fundamentează teologia sa pe studiul lui Luther. El a formulat raţionamentul, care mai înainte de toate caracterizează metoda teologică a Şcolii de la Erlangen: conţinutul Scripturii şi experienţa mântuirii personale a creştinului corespund reciproc[713].

În Şcoala de la Erlangen nu a vorba totuşi despre o teologie a restaurării, deoarece teologia din Erlangen şi-a luat cele mai importante impulsuri din cea mai mare mişcare bisericească din secolul al XIX-lea, adică mişcarea pietistă nouă. Studiul lui Luther şi al Mărturisirilor de credinţă luterane nu s-au făcut în primul rând din interes istoric, ci s-a considerat să se regăsească acolo ceea ce s-a descoperit în mişcarea pietistă. În acest grup se socotesc printre alţii teologii Adolf von Harless (1806-1879), Heinrich Schmid (1811-1885), Theodosiu Harnack (1816-1889) şi Gottfried Thomasius (1802-1875)[714]. Gottfried Thomasius este foarte cunoscut pentru Dogmatica sa (1852-1861), care în ediţiile de mai târziu a avut titlul *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus* (1856-1863, 1886). Din titlu reiese că problema hristologiei stă în centrul Dogmaticii sale şi aceasta din două motive: 1. Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor, deoarece disputa dintre teologii de la Giessen şi Tübingen despre chenoza şi înălţarea lui Hristos a contribuit la descompunerea sistemului ortodoxiei luterane; 2. Din punct de vedere istorico-critic pentru că

---

[713] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 348.

[714] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*. Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 319.

cercetarea istorico-critică a atins acum centrul hristologiei[715]. Gottfried Thomasius este foarte critic faţă de Dorner şi vrea în contradicţie cu acesta să păstreze învăţătura tradiţională despre cele două firi. Ideea lui fundamentală este că Logosul la Întrupare s-a micşorat pe Sine de tot ceea ce exercită o conştiinţă umană şi a renunţat la însuşirile dumnezeieşti, care indică relaţia cu lumea: atotputernicia, atotprezenţa. La înălţare, Hristos a reactivat aceste însuşiri[716]. Doctrina lui G. Thomasius despre chenoză s-a referit la micşorarea la care Logosul preexistent s-a supus în existenţa de om[717]. Prin acest raţionament al lui Thomasius se caută să se aprecieze omenitatea lui Hristos şi în acelaşi timp se caută să se păstreze hotărârile vechi. Totuşi trebuie să se remarce că această învăţătură despre chenoză deviază de la învăţătura tradiţiei mai vechi. În hristologia clasică nu se gândeşte că Logosul dumnezeiesc se micşorează pe Sine, ci se spune că firea omenească unită cu Logosul în Hristos renunţă la activarea însuşirilor dumnezeieşti şi acestea rămân în Hristos de asemenea în timpul vieţii pământeşti, adică în Persoana dumnezeiască[718]. Gottfried Thomasius, în lucrarea sa *Christi Person und Werk*, deosebeşte între două grupe de însuşiri dumnezeieşti. 1. Imanente, care sunt nedespărţite de fiinţa lui Dumnezeu şi 2. Relative, care caracterizează pe Dumnezeu în relaţiile lui cu lumea. Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, este „Revelaţia însuşirilor dumnezeieşti imanente, puterea absolută, adevărul,

---

[715] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, 1995, p. 320.

[716] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 347.

[717] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 320.

[718] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 347.

sfinţenia şi iubirea". Chenoza lui Iisus Hristos are în vedere „aşa numitele însuşiri dumnezeieşti relative, în care cele imanente se manifestă în afară şi devin percepute: atotputernicia, atotştiinţa, atotprezenţa". Deci, Fiul veşnic al lui Dumnezeu când s-a întrupat a renunţat la însuşirile dumnezeieşti, care contrazic lumea reprezentării omului, pentru a le relua după moartea şi Învierea Sa[719]. Aceste idei ale lui G. Thomasius au contribuit la apariţia celei de a doua dispute chenotice, prima dispută fiind aceea dintre teologii din Giessen şi din Tübingen. În general, Şcoala de la Erlangen adoptă o poziţie conservativă cu o puternică ancorare în tradiţia mai veche. G. Thomasius a expus concepţia sa despre chenoză în lucrarea *Die christliche Dogmengeschichte* (1874-1876). Thomasius desemnează teologia Formulei Concordiae ca punctul culminant final din Istoria Dogmelor, spre care întreaga dezvoltare a învăţăturii anterioare ţinteşte[720].

Dacă se vorbeşte despre Şcoala din Erlangen, în sens restrâns se are în vedere o metodă determinată în cadrul teologiei sistematice, o metodă care este reprezentată de J. Chr. Konrad von Hofmann şi de Franz Hermann Reinhold von Frank (1827-1894). Aceasta se poate defini ca „teologia experienţei". Experienţa religioasă vine din credinţă. Aceşti teologi consideră că Măturisirile de credinţă reflectă aceeaşi experienţă şi aceeaşi luptă a credinţei pe care ei înşişi au trăit-o. De aceea, ei au considerat că Mărturisirile de credinţă au fost scopul cunoaşterii pentru întreaga experienţă religioasă[721].

---

[719] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 320.
[720] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 349.
[721] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 320.

CAPITOLUL V

ISTORIA DOGMELOR ÎN PROTESTANTISM ÎN SECOLUL AL XX-LEA

1. Istoria Dogmelor în concepţia lui Adolf von Harnack (1851-1930)

Pentru expunerea Istoriei Dogmelor în Protestantism în secolul al XX-lea trebuie să ne referim în mod deosebit la teologii, care s-au ocupat cu cercetarea în domeniul Istoriei Dogmelor. Aici trebuie să amintim pe cei mai reprezentativi teologi care au scris manuale sau tratate de Istoria Dogmelor ca: Adolf von Harnack, Reinhold Seeberg, Friedrich Loofs, Gustaf Aulén, Bengt Hägglund şi Bernhard Lohse. Eu am menţionat aici doar pe cei mai repretentativi teologi protestanţi, care au scris tratate sau manuale de Istoria Dogmelor

Concepţiile acestor teologi luterani cuprind toate problemele legate de Istoria Dogmelor în Protestantism în secolul al XX-lea. În cele ce urmează îi abordăm în ordine cronologică.

În conştiinţa multor teologi, Adolf von Harnack întruchipează perioada de mărire a teologiei liberale. După Schleiermacher în lumea protestantă nu a mai existat un alt teolog, care să stea pe culmea timpului său la fel de mult ca Harnack, prin influenţa exercitată de el asupra întregii vieţi ştiinţifice şi acceptată de stratul conducător al societăţii. Adolf von Harnack a fost, după Schleiermacher şi Neander, primul teolog care a fost ales în Academia Prusacă de Ştiinţe. Deoarece această Academie nu avea o clasă teologică, el a fost primit în clasa istorico-filologică datorită lucrărilor sale istorice. În comparaţie cu Schleiermacher, Adolf von Harnack nu este totuşi

universal ca teolog, deoarece el s-a abținut să comenteze trei domenii importante: 1. Filozofia, 2. Teologia sistematică, pe care a vrut să o includă în teologia practică, și 3. Vechiul Testament[722]. Adolf von Harnack (1851-1930), mai înainte menționat ca ucenic al lui Albrecht Ritschl (+1889), a avut înainte de toate importanță ca istoric al Bisericii și istoric al Dogmelor. El a ocupat în acest domeniu o poziție dominantă în timpul său și a dominat ca nimeni altul întregul domeniu patristic și exegetic. Cea mai renumită lucrare a lui Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (I-III, 1886-1890, în mai multe ediții, mai târziu), a fost rezultatul matur al cercetării sale istorice multilaterale[723]. Dacă se va descrie teologia lui Harnack din punctul de vedere al dezvoltării acesteia, este natural să se considere trei cercuri de probleme: 1. Istoria Dogmelor, care a pus fundamentul reputației lui științifice internaționale și care încă și astăzi este nemaiîntâlnită ca imagine de ansamblu; 2. Lucrarea *Das Wesen des Christentums,* în care el dezvoltă învățătura sa pozitivă; și 3. Momentul de criză al teologiei liberale prin catastrofa primului război mondial. În perioada de după război, teologiei liberale i-a lipsit, protestantismul culturii, ca fundamernt pe care să stea. Un sentiment de înstrăinare se exprimă în lucrarea cea mai personală a lui Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott* (1921)[724].

Concepția fundamentală a lucrării lui Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* mărturisește

---

[722] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 423.

[723] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 370.

[724] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, 1995, p. 424.

despre influenţa venită din partea lui Albrecht Ritschl. Harnack se asociază la concepţia lui Ritschl că Istoria Dogmelor este coloana vertebrală a Istoriei Bisericii şi că Istoria Dogmelor este aceea care face Istoria Bisericii drept disciplină teologică[725]. Aceasta înseamnă că Harnack nu reprezintă o concepţie istorică pozitivistă, ci el apreciază materialul conform regulei furnizate de Evanghelia lui Iisus Hristos. Evanghelia se descrie de asemenea în lucrarea *Das Wesen des Christentums*. Totuşi, termenul nu vizează o perspectivă istorică a mântuirii sau o concepţie de ansamblu asupra Evangheliilor, ci acesta aminteşte în definiţia lui Harnack despre ceea ce în teologia lui Ritschl se desemnează ca *Evanghelie*[726]. Lucrarea lui Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* constă din trei părţi. Prima parte are subtitlul *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1886), a doua parte se intitulează *Die Entwicklung des christlichen Dogmas,* I (1887) şi a treia poartă titlul *Die Entwicklung des christlichen Dogmas,* II-III (1890). În prima parte, Harnack se concetrează pe problema dacă iudeo-Creştinismul a fost un factor important în dezvoltarea Creştinismului spre universalitate (I, p. 48-155). El găseşte că răspunsul este negativ; iudeo-Creştinismul nu a avut vreo însemnătate durabilă pentru Istoria Biserici şi Istoria Dogmelor[727]. Creştinismul a trebuit de la început să se orienteze spre Creştinismul grec şi religia creştină s-a contopit cu gândirea greacă. Această contopire la gnostici a ajuns aşa de departe încât

---

[725] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 424.
[726] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 424.
[727] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 425.

Creştinismul a fost ameninţat să devină cu totul filozofic şi lumesc. Criza a fost depăşită prin constituirea Bisericii primare sau universale. Biserica primară a reuşit să unească credinţa şi cunoaşterea, o dezvoltare care începe cu apologeţii şi culminează în sistemul impunător al lui Origen, în care Origen se prezintă în acelaşi fel faţă de Noul Testament ca Philon faţă de Vechiul Testament. Prin această combinaţie, Biserica primară a reuşit să creeze o filozofie unică a Religiei, care se fundamentează puternic pe Revelaţia divină. Logosul devine accesibil nu numai pentru un cerc iniţiat, ci pentru toţi oamenii prin întrupare. Această concentrare strictă pe Logos exclude mitologia greacă şi politeismul solid[728].

A doua parte descrie formarea dogmelor trinitare şi hristologice din timpul secolului al IV-lea până în secolul al VII-lea[729]. A treia parte tratează despre dezvoltarea dogmelor de la Fer. Augustin până la Reformă. Istoria Dogmelor se încheie cu Catolicismul Conciliului de la Trident, critica umanistă a Iluminismului în formă de Socinianism şi Reforma. Deoarece punctul de greutate stă în dezvoltarea dogmei Bisericii primare şi cu un anumit drept cartea se poate numi o monografie despre dogma Bisericii primare, Harnack termină prezentarea aici. Această delimitare a fost criticată de mulţi istorici ai teologiei pentru că ar fi cu totul mărginită, dar a treia parte a lucrării aparţine totuşi celor mai citite cărţi de teologie. În mod special, partea despre Fer. Augustin şi Luther, care dezvăluie simţământul profund de afinitate al autorului

---

[728] Aleksander Radler, *Kistendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplaga, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 425.

[729] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplaga, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 425.

aparţine punctelor centrale ale literaturii Istoriei Dogmelor[730].

Harnack a devenit în scurt timp foarte renumit pentru lucrarea *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* cu toate multele exagerări şi judecăţi unilaterale asupra acesteia şi aceasta nu a depins mai puţin de stilul plin de strălucire. El a dus cercetarea Istoriei Dogmelor la un punct înalt, unde o serie de lucrări ale altor autori aparţin de asemenea, de exemplu, Friedrich Loofs (1858-1928), *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* (1890, 1906) şi Reinhold Seeberg (1859-1935), *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1895-1920). Chiar dacă specialiştii au găsit multe greşeli la Harnack, Loofs şi Seeberg, nu există nici o Istorie a Dogmelor mai nouă, care în imaginea de ansamblu programatic să ajungă la nivelul lor[731].

Adolf von Harnack precizează că problema Istoriei Dogmelor este, în primul rând, de a stabili originea Dogmelor (a dogmei), şi în al doilea rând, de a descrie dezvoltarea lor[732]. Harnack arată că nu se poate trage o linie precisă între timpul originii şi acela al dezvoltării dogmei, căci ele se întrepătrund reciproc. Dezvoltarea dogmei s-a încheiat în Biserica Răsăriteană cu Sinodul al VII-lea ecumenic (787). După această perioadă nu au mai fost stabilite dogme în Răsărit ca adevăruri revelate. Pentru că Biserica Romano-Catolică a proclamat o nouă dogmă în 1870, care pretinde a fi egală în demnitate cu dogmele vechi, aici, prin urmare, Istoria Dogmelor trebuie

---

[730] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 426.

[731] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 427.

[732] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume I, New York, Dover Publications, Inc., 1961, p. 1.

să se extindă până în timpul prezent[733]. În sfârşit, după cum sunt considerate Bisericile Protestante, ele sunt un subiect de o dificultate deosebită în domeniul Istoriei Dogmelor, pentru că în prezent aici nu există un acord cu celelalte Biserici dacă şi în ce sens dogmele (cum acest cuvânt a fost folosit în Biserica Veche) sunt valide. Dar chiar dacă noi lăsăm la o parte prezentul din expunere şi fixăm atenţia noastră la Bisericile Protestante din secolul al XVI-lea, decizia este dificilă[734]. Istoria Dogmelor în Protestantism continuă până la Formula Concordiae (1577), sau în cazul Bisericii Reformate până la decretele Sinodului de la Dordrecht (1618/1619)[735]. Istoria Dogmelor a lui Harnack urmăreşte aşadar dezvoltarea ortodoxă până la 787, cea romano-catolică până în prezent, dar se referă la Protestantism numai într-o oarecare măsură deoarece poziţia originară a Reformatorilor a stabilit contraziceri cu învăţătura Bisericii. Despre dezvoltarea istorică a dogmelor s-a tratat separat în istoria noţiunii de învăţătură protestantă[736].

„Biserica Ortodoxă declară sistemul său dogmatic încheiat după sfârşitul controversei privind icoanele. Biserica Romano-Catolică admite posibilitatea de a formula dogme noi. La Conciliul de la Trident şi mai ales la Conciliul de la Vatican, ea a dezvoltat dogma sa"[737].

---

[733] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume I, New York, Dover Publications, Inc., 1961, p. 1, 2.

[734] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume I, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 2.

[735] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume 1, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 3.

[736] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 7.

[737] Adolphe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, Paris, 1893, p. IX; Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, p. 3.

Bisericile Evanghelice sau Protestante au adoptat o mare parte a formulelor concepţiei dogmatice despre Creştinism căutând ca şi Bisericile Catolice să le întemeieze pe Sfânta Scriptură, dar pe de altă parte, ele şi-au făcut o noţiune diferită despre autoritatea Sfintei Scripturi. Ele au abandonat Tradiţia ca izvor al învăţăturii şi au contestat Bisericii văzute competenţa privind dogma şi mai ales au încercat să ajungă la o concepţie creştină, care provine dintr-o înţelegere pură a Cuvântului lui Dumnezeu[738]. „Aceasta a însemnat anularea concepţiei dogmatice vechi despre Creştinism. Totuşi se întâlneşte încă la aceste Biserici, în anumite puncte de vedere, un ataşament ferm faţă de această concepţie şi de la început s-au produs mişcări de reacţie, care durează şi acum"[739]. Aceasta este raţiunea pentru care este indicat să se excludă Istoria Dogmaticii protestante din Istoria Dogmelor şi să se limiteze a se constata poziţia luată de Reformatori şi Bisericile Reformei, poziţie care a generat complicaţii dezvoltării următoare. Deci, se poate trata Istoria Dogmelor ca o disciplină relativ încheiată"[740].

„Pretenţia ridicată de Biserici că dogmele nu sunt decât expunerea Revelaţiei pentru că ele sunt deduse din Sfânta Scriptură, nu este confirmată de cercetarea istorică. Această cercetare dovedeşte dimpotrivă că, în concepţia

---

[738]Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, p. 3-4; Adolphe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, Paris, 1893, p. IX.

[739] Adolphe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, Paris, 1893, p. IX-X; Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, p. 3.

[740] Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, p. 4; Adolphe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, Paris, 1893, p. X; Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, p. 4.

dogmatică despre Creştinism, dogmele în structura lor, sunt lucrarea spiritului grec pe terenul Evangheliei"[741]. Mijloacele abstracte cu ajutorul cărora antichitatea a fost tentată să explice şi să garanteze Evanghelia au fost confundate cu conţinutul Evangheliei. Astfel s-a format dogma. Alţi factori au contribuit, de asemenea, aici, precum cuvântul Sfintei Scripturi, necesitatea cultului şi a organizării, circumstanţele sociale, puterea tradiţiei. Dar aceasta nu s-a făcut totuşi fără ca efortul de a sesiza ideea fundamentală a mântuirii creştine, pentru a o explica şi a o face aplicabilă, să fi păstrat primul loc, cel puţin în perioada veche[742].

Adolf von Harnack, rămâne marele profesor în acest domeniu. Lucrarea lui Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, criticată cu intensitate de specialiştii Evului Mediu şi ai originilor creştine, rămâne în ciuda tuturor criticilor o construcţie impozantă, eminent sugestivă şi fără îndoială, a unui teolog care niciodată nu a fost supus vreunei influenţe[743]. Harnack a voit să reia opera lui Baur. El i-a luat locul. Erudiţia sa imensă, mai puţin sigură atunci când el renunţă la domeniul familiar (primele trei secole), se mişcă totuşi cu uşurinţă şi cu o mare stăpânire în toate epocile. Vederile sale geniale se impun încă istoricului, chiar catolic, dar trebuie să se ştie că îi rezistă şi îl depăşeşte. Se cunoaşte tema fundamentală a acestei opere. Construită din anul 1884, autorul a lăsat-o

---

[741] Adolphe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, Paris, 1893, p. X; Adolf Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, p. 4.

[742] Adolf Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, p. 4; Adolphe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, Paris, 1893, p. X.

[743] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Desclée & Cie, Paris, 1970, p. 18.

aproape intactă în edițiile succesive, mulțumindu-se să modifice aparatul critic, în care abundă excursurile[744].

Descrierea Istoriei Dogmelor are ca obiect al lucrării ei hotărârile doctrinare ale Bisericii, în care aceasta încearcă să fixeze conceptual Cuvântul lui Dumnezeu încredințat ei și să facă înțeles timpul, în care urmează această fixare. Punctul de început este propovăduirea comunității primare, deoarece de acolo vine prima cunoștință despre însemnătatea evenimentului mântuirii, adică evenimentul morții și Învierii lui Iisus Hristos, care este desemnat ca începutul Istoriei Dogmelor. De aceea, teologia este de un mare ajutor, dar nu a fost motivul formulării dogmelor[745]. Expunerea Istoriei Dogmelor este întotdeauna o încercare reînnoită a interpretării și înțelegerii Sfintei Scripturi. De aceea, această desfășurare nu este nici o desfășurare de separare, nici o dezvoltare a unui progres, ci Istoria Dogmelor este istoria hotărârilor doctrinare ale Bisericii[746].

Depășită, dar niciodată întrecută, lucrarea lui Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Band I-III, (5. Auflage, Tübingen, 1931-1932), rămâne după optzeci de ani, interpretarea învățăturii creștine primare cu care fiecare specialist din acest domeniu trebuie să se confrunte[747].

---

[744] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme,* Desclée & Cie, Paris, 1970, p. 18-19.

[745] Wilhelm Schneemelcher, *Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks,* în „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 48, Tübingen, 1951, p. 88.

[746] Wilhelm Schneemelcher, *Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks,* în „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 48, Tübingen, 1951, p. 88-89.

[747] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome I. L'émergence de la tradition*

2. Istoria Dogmelor în concepţia lui Reinhold Seeberg (1859-1935)

Reinhold Seeberg defineşte noţiunea de dogmă şi Istoria Dogmelor în strânsă legătură cu sarcinile Istoriei Dogmelor. După Seeberg, termenul teologic, dogmă, desemnează fie o învăţătură a Bisericii, fie întreaga structură a învăţăturilor, adică sistemul doctrinar al Bisericii. Pentru că dogma este expresia formală a adevărului ţinut de Biserică în general sau de o Biserică particulară, Biserica cere recunoaşterea ei de către membrii ei şi ea solicită acestora recunoaşterea învăţăturilor ei[748]. Termenul dogmă nu se aplică oricărui fel de afirmaţii sau formule teologice în care conştiinţa generală a Bisericii găseşte exprimare, ci numai la acele afirmaţii care au obţinut un caracter bisericesc, adică acelea care printr-o afirmare publică a Bisericii sau a unei Biserici locale au fost recunoscute ca expresie a adevărului creştin. Deşi forma dogmei este lucrarea teologiei, conţinutul ei provine din credinţa comună a Bisericii creştine[749].

Dogma este o structură istorică deosebit de complicată. In diferitele ei părţi constitutive, dogma a fost formulată faţă de multiplele forme ale opoziţiei şi sub inspiraţia multor impulsuri practice şi ocazii externe, primind

---

catholique 100-600, Traduit de l'anglais par Pierre Quillet, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 374.

[748] [748] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church,* Translated by Charles A. Hay., Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 19.

[749] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church,* Translated by Charles A. Hay., Oregon, 1997, p. 19.

semnul unor tendinţe teologice diferite[750]. Astfel, dogmele au fost aprofundate şi dezvoltate logic, sau, sub influenţa unor puncte de vedere interpretate din nou. A descrie acest proces istoric este sarcina Istoriei Dogmelor, a arăta cum dogma ca o totalitate şi dogmele separate au apărut şi prin ce curs al dezvoltării ele au fost aduse la forma şi interpretarea, care prevalează în Bisericile creştine dintr-o anumită perioadă[751].

In sfârşit, nu trebuie uitat faptul că dogma este un subiect perpetuu pentru interpretarea bisericească şi teologică, care pregăteşte formele corespunzătoare pentru fiecare epocă, care pot şi trebuie să exprime conţinutul vechi în aceste forme noi, şi care cuprind şi păstrează experienţele religioase pentru fiecare epocă proprie în armonie cu credinţa veche[752].

Reinhold Seeberg conchide că sarcina Istoriei Dogmelor este prezentarea istorică a afirmării şi expunerii istorice a dogmelor, care au fost formulate până în prezent şi a dogmelor Bisericii în relaţia lor cu diferitele sisteme doctrinare[753].

Reinhold Seeberg a văzut, ca şi A. Harnack, formarea dogmelor ca o epocă delimitată şi terminată în

---

[750] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church*, Translated by Charles A. Hay., Oregon, 1997, p. 19.

[751] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church*, Oregon, 1997, p.19-20.

[752] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church*, Oregon, 1997, p. 21.

[753] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church*, Oregon, 1997, p. 22; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmngeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche*, Erlangen und Leipzig, 1895, p.3.

Protestantism cu Formula Concordiae (1580), respectiv Sinodul de la Dordrecht (1618-1619)[754].

Reinhold Seeberg este cel mai sistematic istoric al dogmelor. Deşi protestant liberal, el interpretează Istoria Dogmelor cu multă obiectivitate. Seeberg a fost un specialist în Evul Mediu şi volumul consacrat Evului Mediu este foarte preţios pentru catolici. Interpretarea lui Luther dată de Seeberg este discutată, dar există aici învăţături comode pentru catolici, puţin familiari cu gândirea Reformatorilor[755].

3. Istoria Dogmelor în concepţia lui Friedrich Loofs (1858-1928)

Friedrich Loofs (1858-1928), arată de asemenea că dogmele Bisericii sunt definiţii ale credinţei. Biserica cere membrilor săi recunoaşterea dogmelor şi învăţăturilor ei. Istoria Dogmelor creştine este de aceea istoria noţiunii învăţăturii Bisericii în cadrul Creştinismului, respectiv în Bisericile locale diferite[756].

In legătură cu sarcinile Istoriei Dogmelor, Friedrich Loofs subliniază că Istoria Dogmelor este Istoria noţiunilor de învăţătură ale Bisericii creştine, adică ale diferitelor Biserici. Sarcina Istoriei Dogmelor este, de aceea, mai întâi expunerea noţiunii de învăţătură a Bisericii, în care este prezentat Creştinismul, şi apoi

---

[754] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche*, p. 6; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church*, Oregon, 1997, p. 23.

[755] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Desclée & Cie, Paris, 1970, p. 18.

[756] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 9.

dezvoltarea ulterioară şi eventuala formare a acesteia, care a urmat[757].

Friedrich Loofs motivează modul expunerii sale de a încheia Istoria Dogmelor cu Mărturisirile de credinţă reformatoare, prin aceea că Istoria Dogmelor, pe care el o vrea să fie Istoria noţiunii învăţăturii Bisericii, este lipsită de posibilitatea ca pentru timpurile care încă nu au dus la un rezultat indiscutabil pe teritoriul diferitelor Biserici, să trateze dezvoltarea din anumite puncte de vedere şi după anumite principii, care deosebesc Istoria Dogmelor de Istoria Teologiei[758]. Friedrich Loofs are dreptate în aceea că Istoria Dogmelor trebuie să se deosebească de Istoria Teologiei. Desigur aceste discipline se află foarte aproape una de alta, dar Istoria Dogmelor trebuie, după cum reiese din cele dinainte, spre deosebire de Istoria Teologiei, să păstreze totdeauna contactul cu scopul normativ al formării învăţăturii creştine. De aceea aici nu este vorba despre toate învăţăturile diferite, chiar dacă acestea ar fi în sine interesante. Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor prezintă interes propriu zis numai ceea ce are însemnătate adevărată pentru viziunea învăţăturii contemporane sau viitoare în Biserică şi care din această cauză are importanţă pentru dezvoltarea totală din cadrul tradiţiei învăţăturii Bisericii[759].

Friedrich Loofs are, de asemenea, dreptate în aceea că, din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor, o tratare a noţiunii învăţăturii protestante după epoca Mărturisirilor

---

[757] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 9, 10.

[758] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 2.

[759] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 2.

de credinţă întâmpină dificultăţi mai mari prin faptul că aici nu există un scop fixat definitiv spre care prezentarea să conducă, dar pentru că o „formulare a dogmelor”, în sensul protestant indicat, se dezvoltă întotdeauna şi deci o tratare din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor se impune, aceste dificultăţi nu pot fi considerate ca obstacole invincibile[760].

Pentru noţiunea învăţăturii protestante este importantă delimitarea corectă a expunerii Istoriei Dogmelor.

Dacă noi ne fundamentăm pe Reformă şi principalele sale concepţii despre Creştinism pentru că sunt normative, Istoria Dogmelor trebuie să examineze în tratarea sa punctele principale ale Ortodoxiei luterane, Pietismului, teologiei din timpul Iluminismului şi secolului XIX, în măsura în care concepţia fundamentală reformatoare nouă sau a fost contrazisă sau mai mult sau mai puţin formulată parţial sau a putut să se schimbe şi s-a formulat teoretic mai bine şi s-a definitivat[761]. Dificultatea constă în faptul că nu poate fi vorba despre anumite dificultăţi formulate de Reformă. Dar, această dificultate o întâlnim, de altfel, la expunerea perioadei dinainte a Istoriei Dogmelor. Pe de altă parte, Istoria Dogmelor prelucrată din punct de vedere protestant îşi primeşte forţa sa din faptul că aceeaşi cauză, care produce aceste dificultăţi pune de asemenea obstacole

---

[760] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 2-3.
[761] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 3.

în calea unei tratări mecanice şi şablonate a istoriei noţiunii învăţăturii de credinţă[762].

Manualul lui Friedrich Loofs este mai vechi decât al lui Seeberg, dar este o frumoasă construcţie istorică, sobră, precisă, în care citatele latine şi greceşti vin în fiecare moment să se insereze în text. Această lucrare este încă şi astăzi un preţios instrument de lucru. Loofs a precedat Istoria Dogmelor de o istorie a ideilor religioase din iudaism şi din păgânismul greco-roman[763].

3. Istoria Dogmelor în viziunea lui Gustaf Aulén (1879-1977)

După Gustaf Aulén, sarcina Istoriei Dogmelor este de a urmări Istoria noţiunii învăţăturii creştine până în actualitate. Această determinare a sarcinii Istoriei Dogmelor ţine în mod principal de concepţia protestantă despre însemnătatea şi poziţia dogmelor. Toate încercările de a încheia Istoria Dogmelor într-un stadiu mai devreme, de exemplu, fie cu prezentarea Reformei, fie cu fixarea Mărturisirilor de credinţă reformatoare, dau naştere unei concepţii străine despre importanţa dogmelor în mod principial în Protestantism[764]. Dacă Istoria Dogmelor în Protestantism se consideră încheiată cu Mărturisirile de

---

762 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 3.

763 Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Desclée & Cie, Paris, 1970, p. 18.

764 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 1.

credință reformatoare, atunci există concepția eronată că Protestantismul ar avea aceeași concepție despre dogme ca și Romano Catolicismul, adică consideră dogma o autoritate infailibilă îmbrăcată în formularea învățăturii[765]. Dacă Istoria Dogmelor se oprește la prezentarea Reformei, în ideea că aceasta se termină cu concepția catolică despre însemnătatea dogmelor, se poate dimpotrivă să se înțeleagă eronat că Protestantismul nu ar avea sau nu ar putea să vorbească despre ceva normativ în domeniul noțiunii învățăturii creștine. Din punct de vedere principial pentru Protestantism este o sarcină stringentă ca cercetarea Istoriei Dogmelor să nu rămână la un stadiu anterior zilelor noastre[766].

Din acest motiv principial, expunerea Istoriei Dogmelor ajunge până în actualitate. Deja s-a arătat că interesul pentru istoria noțiunii învățăturii protestante a suferit în mare măsură din cauza teoriilor despre încheierea Istoriei Dogmelor cu prezentarea Reformei sau cu Mărturisirile de credință reformatoare. Istoria Dogmelor epocii vechi și Istoria Dogmelor în timpul Evului Mediu au fost într-o mai mare măsură obiectul cercetătorilor Istoriei Dogmelor decât Istoria noțiunii învățăturii protestante. În mod corect, o privire corespunzătoare asupra Istoriei Dogmelor în Protestantism trebuie să se considere într-adevăr foarte importantă, pentru a nu vorbi de condiții inaccesibile pentru studiul Istoriei Dogmelor. In timpul din urmă

---

765 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 1.

766 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 1.

pretenţia expunerii Istoriei Dogmelor până în actualitate s-a ridicat din multe puncte de vedere[767].

W. Köhler (1870-1946), afirmă că există două puncte de vedere asupra Istoriei Dogmelor, unul dialectic şi altul istoric. Punctul de vedere dialectic este dezvoltat de teologul suedez Gustaf Aulén, în lucrarea sa Istoria Dogmelor. Pentru Gustaf Aulén este normativ specificul Creştinismului şi el vede dialectica dezvoltării teologice în cursul istoriei. Specificul Creştinismului constă în revendicarea Revelaţiei sale, ca dar al iubirii dumnezeieşti[768]. Conform lui Aulén, Istoria Dogmelor are două părţi. Prima parte se întinde de la Creştinismul primar până la sfârşitul Evului Mediu. O schimbare radicală înseamnă timpul până în jurul anului 1100, când în Scolastică idealismul şi Creştinismul se cultivă reciproc. A doua parte se ocupă de perioada de la Luther până în prezent[769].

5. Istoria Dogmelor în concepţia lui Bengt Hägglund (n. 1920)

Lucrarea lui Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* (CWK Gleerups Förlag, Lund, 1956), are un scop dublu. În primul rând, aceasta vrea să împlinească anumite nevoi, care au apărut în legătură cu

---

[767] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 1-2.

[768] Walther Koehler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewüsstseins,* Max Niehans Verlag, Zürich und Leipzig, 1938, p. 3.

[769] Walther Koehler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewüsstseins,* Max Niehans Verlag, Zürich und Leipzig, 1938, p. 4.

noua ordine de studii în Facultăţile de Teologie din Suedia. Când manualele de Istoria Dogmelor folosite până acum sunt cu totul cuprinzătoare pentru a corespunde pretenţei reduse pentru prima introducere în disciplină, lucrarea lui Hägglund urmăreşte să mijlocească o introducere elementară[770]. În al doilea rând, având în vedere că manualele de Istoria Dogmelor menţionate mai sus, dacă ne referim la cele trei manuale ale teologilor germani Adolf von Harnack, Friedrich Loofs şi Reinhold Seeberg sunt de dată destul de veche, lucrarea lui Hägglund vrea, pe de o parte, să folosească rezultatele, la care cercetarea în domeniul Istoriei Dogmelor a ajuns în ultimul timp, şi pe de altă parte, să aplice un concept nou prezentării totale a Istoriei Dogmelor[771].

„Prezentările mai vechi ale Istoriei Dogmelor, de exemplu cele trei manuale cu adevărat renumite ale lui Adolf von Harnack, Reinhold Seeberg şi Friedrich Loofs, au definit dogmele ca învăţături de credinţă aprobate de Biserică şi valabile în mod autoritativ. Harnack a considerat dogmele ca o prelucrare ştiinţifică a învăţăturilor de credinţă sau după cunoscuta lui expresie ca „o operă a spiritului grec pe terenul Evangheliei". Harnack a considerat fiinţa dogmei ca o epocă delimitată în Istoria Bisericii, în mod principial depăşită cu Reforma"[772]. Bengt Hägglund consideră că o metodă mai fericită pentru prezentarea dezvoltării totale a dogmelor creştine se obţine dacă nu se pleacă de la o noţiune formală a dogmei, ci de la conţinutul ei, care constituie

---

770 Hjalmar Lindroth, *En ny svensk Dogmhistoria,* în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", Lund, 1956, p. 262.

771 Hjalmar Lindroth, *En ny svensk Dogmhistoria,* în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", Lund, 1956

772 Bengt Hägglund, *Teolgins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups, Lund, 1971, p. IX-X.

regula de credinţă creştină. Conform lui Hägglund, această regulă a credinţei constituie un „rezumat" al conţinutului Scripturii şi concordă cu „dogmele creştine", dar el consideră că prin noţiunea de dogmă determinată în acest mod a atins un punct de plecare mai fericit pentru prezentarea Istoriei Dogmelor decât Reinhold Seeberg, Friedrich Loofs şi Adolf von Harnack, în lucrările lor de Istoria Dogmelor[773].

Bengt Hägglund ia atitudine faţă de Adolf von Harnack, Reinhold Seeberg şi Friedrich Loofs şi caracterizează „manualele lor de Istoria Dogmelor" ca fiind foarte vechi. În pivinţa aceasta, în mod sigur el a avut în gând, fără a menţiona în mod expres, lucrarea lui Gustaf Aulén, *Dogmhistoria* (1. upplagan, 1917), întrebuinţată frecvent, care în mod de necontestat a fost influenţată puternic de lucrările de Istoria Dogmelor ale lui Harnack, Seeberg şi Loofs. Pentru a rămâne în domeniul lucrărilor scrise în limba germană, trebuie să se spună că Bengt Hägglund trece cu vederea lucrările de Istoria Dogmelor ale lui Walther Köhler şi Martin Werner din ultimele decenii, cărora li s-a acordat multă atenţie în teologie[774]. Bengt Hägglund a ales faţă de prezentările de Istoria Dogmelor de dată mai veche nu numai să dispună un nou program şi să aplice un nou concept despre prezentarea Istoriei Dogmelor, ci şi să folosească rezultatul, la care cercetările mai noi de Istoria Dogmelor au ajuns. Dacă autorul nu a folosit material mai nou, aceasta se explică prin faptul că

---

773 Hjalmar Lindroth, *En ny svensk Dogmhistoria,* în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", Lund, 1956, p. 263.

774 Hjalmar Lindroth, *En ny svensk Dogmhistoria,* în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", Lund, 1956, p. 263.

nu există o cerinţă de cunoaştere deplină despre cercetarea imensă a Istoriei Dogmelor în ultimele decenii[775].

6. Istoria Dogmelor în concepţia lui Bernhard Lohse (1928-1997)

Bernhard Lohse a accentuat că este incomparabil mai dificil de scris o Istorie a Dogmelor în Protestantism decât o Istorie a Dogmelor în Catolicismul recent. Chiar dacă în Biserica Romano-Catolică atât înţelegerea dogmelor cât şi caracterul dogmelor s-au schimbat considerabil, nu poate fi negat faptul că, cel puţin după Conciliul de la Trident, a fost o anumită continuitate în dezvoltarea hotărârilor doctrinare oficiale ale Bisericii Catolice. Acelaşi lucru nu poate fi susţinut pentru Protestantism. Dificultăţile care obstrucţionează încercarea de a scrie o Istorie a învăţăturii creştine cu referinţă la Protestantism sunt multe la număr şi după categorie[776]. Mai întâi, aici este dificultatea că Protestantismul în general prezintă altceva decât o descriere unificată. Acesta este fragmentat într-un mare număr de diferite confesiuni şi denominaţiuni. În învăţătura lor toate acestea accentuează diferite segmente ale dogmelor Bisericii vechi şi ale deciziilor Reformei. Din această cauză, dezvoltarea învăţăturii în Protestantism nu a fost unificată. Aici sunt multe diferenţe, care s-au format prin anumite schimbări politice şi intelectuale şi care au exercitat o influenţă considerabilă asupra

---

[775] Hjalmar Lindroth, *En ny svensk Dogmhistoria*, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", Lund, 1956, p. 266.

[776] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Philadelphia, 1980, p. 215; Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 5. Auflage, Kreuz Verlag, Stuttgart – Berlin, 1983, p. 215.

diferitelor Biserici Protestante[777]. Chiar dacă dogmele sunt considerate ca Mărturisiri de credință în Protestantism, sarcina care ne confruntă nu poate fi împlinită ușor. Aici nu este o singură confesiune în Istoria Protestantismului, care ar fi comparată izolat în importanța ei cu dogmele Bisericii universale sau cu scrierile confesionale ale Reformei[778].

Pentru aceste rațiuni, în actualitate în Protestantism, se consideră că Istoria Dogmelor trebuie să se încheie în timpul Reformei. Istoria învățăturii în Protestanism ar fi deci tratată așa cum ea este în Facultățile de Teologie protestantă din Germania, fie în cadrul Istoriei Bisericii moderne sau ca parte a Istoriei Teologiei. O asemenea soluție nu este satisfăcătoare. Istoria Protestantismnului indică pentru a fi demnă de încredere că dogma a intrat într-o criză. Această criză se manifestă de asemenea în istoria Catolicismului recent[779]. Criza dogmei are mai multe cauze. În Protestantism, aceste cauze trebuie să fie căutate în schimbarea pe care teologia a suferit-o în perioada ortodoxiei luterane. Din acest punct de vedere al istoriei gândirii, dezvoltarea gândirii istorice este responsabilă pentru criza dogmei. Aceasta constituie o dezvoltare, care în ultimă analiză, a fost inevitabilă în Protestantism. Deși această criză a dogmei nu înseamnă sfârșitul dogmei, ea a devenit evidentă în timpul ultimelor decade ale Istoriei Protestantismului. Importanța Declarației de la Barmen ajunge dincolo de receptarea oficială, care i-a fost dată în Bisericile Protestante.

---

[777] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century of the Present,* Philadelphia, 1980, p. 216

[778] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Philadelphia, 1980, p. 216.

[779] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Philadelphia, 1980, p. 217.

Desigur, contururile unei Istorii a Dogmelor în Protestantism sunt distinse numai în linia generală externă[780].

---

[780] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Philadelphia, 1980, p. 217.

PARTEA A PATRA

ISTORIA DOGMELOR ÎN BISERICA ROMANO-CATOLICĂ DIN SECOLUL AL XVII-LEA PÂNĂ ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

CAPITOLUL I

ISTORIA ÎNVĂŢĂTURII DESPRE PRIMAT

1. Galicanismul şi Episcopatul (sec. XVII-XVIII)

Liniile principale curiale ale poziţiei Papei în Biserică, care a făcut din Papă primatul Bisericii şi a declarat pe episcopii ajutători, care aleg pe locţiitorul lui Hristos „pentru scopuri de supraveghere" nu au fost stabilite la Trident. Amintirea Conciliului de la Constanţa (1414-1417) a fost, în ciuda bulei lui Leo X, *Pastor aeternus*, strălucitoare. Dar nici o doctrină contrară, că Sinodul se află deasupra Papei şi că fiecare episcop, ca un succesor al apostolilor, are puterea sa de la Hristos, nu a fost ridicată la rangul de dogmă[781]. Tezele opuse, „Papa este episcopul, episcopul universal, locţiitorul lui Hristos" şi „episcopii au puterea lor în mod originar de la Hristos, aşa că Papa este numai primus inter pares, reprezentantul unităţii Bisericii şi păzitorul ordinii externe şi uniformităţii", nu au putut fi în nici un fel reconciliate. De aceea hotărârea acestei probleme la Conciliul de la Trident a fost amânată. Dar din pricina observaţiilor răspândite prin textul deciziilor de la Trident şi din pricina proeminenţei acordate termenului *ecclesia Romana,* problema a fost influenţată în favoarea

---

[781] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 73.

curialiştilor[782]. Lupta veche dintre sistemele curial şi episcopal, după cum am văzut, nu a dus la o concluzie la Conciliul de la Trident. Concepţia episcopală s-a afirmat ulterior cu o mare energie atât în Franţa cât şi în Germania. Inconsistenţele, care au fost întotdeauna implicate în această concepţie, nu au fost eliminate. În ciuda recurgerii la principiile raţionaliste şi iluministe în sprijinul concepţiei episcopale, apărătorii episcopatului nu au riscat să tragă concluziile finale pentru care au subliniat teoria lor. În secolul al XIX-lea, ea a fost definitiv înfrântă[783]. Dar ceea ce are un efect mai mare în mod incomparabil a fost că Sinodul de la Trident, grăbindu-se într-un mod precipitat să se încheie, nu numai că a lăsat în întregime în mâinile Papei confirmarea decretelor Conciliului şi adoptarea măsurilor pentru realizarea lor, dar chiar a acceptat liniştit bula prin care Papa şi-a rezervat în mod exclusiv expunerea decretelor[784].

Professio, care a apărut imediat după aceea fiind desemnată în mod înşelător *Professio Fidei Tridentinae*, a pus amprenta pe această modificare a decretelor tridentine, în aşa măsură că a inclus ascultarea faţă de Papă în cadrul „credinţei" însăşi. Modul în care Roma a manipulat *Professio* din acel timp înainte şi cu ajutorul tuturor episcopilor sub supunerea însăşi, a fost o lovitură abilă a politicii curiale[785]. Deci *Catehismul Roman*, pe care Papa a avut ocazia din partea Conciliului să-l ceară şi să-l aprobe,

---

[782] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 73.
[783] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 457.
[784] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 73-74.
[785] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 74.

a fost favorabil curialismului, deşi pe fundamentul învăţăturii tomiste despre har el a fost nepotrivit pentru iezuiţi, care din această pricină, au încercat într-adevăr să conteste autoritatea lui. Totuşi, omiţând din acest punct de vedere măsurile izolate luate în toate ţările catolice, a apărut o mişcare puternică în Franţa împotriva curialismului, complet independentă de Jansenism[786].

Biserica oficială cu ajutorul puterii statale a putut să nimicească mişcarea jansenistă. Timpul după Conciliul de la Trident s-a caracterizat printr-un elan în Biserică şi teologie, dar a urmat un pericol de stagnare şi decădere, care a încetat apoi prin dezvoltarea Ultramontanismului la începutul secolului al XIX-lea[787].

Jansenismul nu s-ar fi pierdut în mişcări de contestaţie dacă nu ar fi fost legat în parte de o altă eroare, care poartă în istorie numele de Galicanism şi care ar trebui să se numească mai ales antiromanism[788]. Jansenismul, care s-a răspândit în Franţa şi Germania, a supravieţuit ca mod de gândire după căderea mănăstirii Port Royal, mai ales la oratorii francezi. Sorbonna după 1682 sub o presiune politică puternică va fi dominată de Galicanism[789].

În Franţa, *Declaration du clergé de France* a afirmat clar libertăţile Bisericii Galicane. Ea conţine următoarele propoziţii: 1. „Puterea lui Petru şi a succesorilor săi se extinde numai la puterea spirituală, dar nu la lucrurile seculare şi temporale, aşa că în problema naturii celor din urmă, conducătorii nu sunt în nici fel subiect pentru conducerea spirituală". 2. „Puterea deplină a lucrurilor

---

[786] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 74.

[787] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 102.

[788] Henri Rondet, S.J., *Histoire du Dogme,* Paris, 1970, p. 274.

[789] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* p. 102.

spirituale aparţine papilor în aşa fel cum decretele Conciliului de la Constanţa, „despre autoritatea Conciliilor ecumenice", au fost recunoscute de papi şi de întreaga Biserică şi deci rămân în vigoare. 3. Puterea papală este, prin urmare, circumscrisă: „Reguli, tradiţii şi instituţii adoptate de regatul galican şi de Biserică sunt deci valide". 4. „În problemele de credinţă, rolul principal aparţine suveranului Pontif şi decretele lui corespund tuturor Bisericilor şi fiecărei Biserici. Cu toate acestea, decizia sa nu este ireformabilă, dacă nu s-a adăugat la ea consensul Bisericii"[790]. Aceste propoziţii au fost respinse, mai întâi de Inocenţiu X, apoi de Alexandru VIII, ca fără valoare şi în întregime nefolositoare[791]. Aceste articole au fost condamnate în diferite rânduri la instigarea Romei. Ludovic XIV nu a îndrăznit să le menţină fără modificări. Napoleon I a fost cel care la 1810, le-a făcut o parte a legii civile, dar deoarece el, fără consideraţia episcopatului francez, în Concordatul din anul 1801, l-a asociat pe Papă în problemele Bisericii din Franţa, el în realitate a adus-o mai târziu din nou sub dominaţia Papei. Despotul s-a folosit de Papă pentru promovarea planurilor sale („dacă

---

[790] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 457. Regele a dat ordin, la 23 martie 1682, Parlamentului şi Universităţii să înregistreze această declaraţie în actele lor. Papa Alexandru VIII a afirmat în 1690 declaraţia ca nevalabilă, dar nu a cenzurat-o pentru a nu produce dezbinarea Bisericii. După tratative cu Papa Inocenţiu X, regele a retras-o în 1693. Galicanismul a fost învins definitiv mai întâi la Conciliul Vatican I (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 103).

[791] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 77.

aici nu a fost un papă, noi vom inventa unul"), dar el şi-a dezvoltat puterea întâmplător mai târziu[792].

În perioada de decădere a teologiei scolastice (1760-1830 sau 1840), principiile anticreştine care s-au acumulat în mod gradat în epoca precedentă, Jansenismul, Galicanismul şi regalismul, au produs o mare tulburare în teologia catolică. Aliate cu filozofia iritantă din acest timp, prefăcută sub numele toleranţei, care se profesa atunci pentru ştiinţa raţionalistă şi erudiţia protestantă, aceste principii, după apariţia lui Febroniu, au acţionat mai ales în Germania[793]. Dogmatica a fost disciplina care a suferit cel mai mult, deoarece s-a stabilit o infinitate de noi discipline teologice, care figurau în planul de studii josefiste la un rang care lipsea Dogmatica de locul care i se cuvenea[794]. În domeniul Dogmaticii, noi avem din această epocă opere complete care sunt în mod relativ mai bune, deşi partea dogmatică este foarte restrânsă, dacă se compară cu dezvoltările istorice sau cu „demonstraţia creştină şi catolică"[795]. Aici trebuie să se menţioneze cele mai importante şi cunoscute manuale de Dogmatică. Stephan Wiest (+1797), a scris *Institutiones theologiae dogmaticae*, care adesea este supraîncărcată de o erudiţie

---

[792] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, p. 457.

[793] M. J. Scheeben, *La Dogmatique.* Tome I, Paris, 1877, p. 715. Lucrarea episcopului Joh. Nikolaus Hontheim (+1790), *De statu ecclesiae deque legitima potestate Romani Pontificis*, care după 1763 apare sub pseudonimul Justus Febroniu (de aici febronianismul) este un document ştiinţific şi monument al acestei transplantări a Galicanismului în condiţiile bisericeşti germane (M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 208).

[794] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 176.

[795] M. J. Scheeben, *La Dogmatique.* Tome I, Paris, 1877, p. 716.

superfluă şi pentru aceasta este mai puţin bogată în idei. Manualul de Dogmatică introdus oficial în şcolile austriece a fost *Institutiones theologiae dogmaticae*, gândit bisericeşte şi interesant ştiinţific, al Profesorului de la Freiburg, Engelbert Klüpfel (+1811), are ca punct central Cuvântul lui Dumnezeu revelat. Lucrarea *Institutiones theologiae dogmaticae* a lui Klüpfel a fost editată din nou într-o formă îmbunătăţită de Profesorul de la Universitatea din Wiena şi mai târziu Episcop de Linz, Gregor Thomas Ziegler (+1852)[796]. O lucrare mai sistematică şi înzestrată cu erudiţie, *Systema theologiae dogmaticae*, în care se face remarcată influenţa lui Schelling, fără prejudicierea punctului de vedere bisericesc, a fost alcătuită de Marian Dobmayr (+1805). Sub influenţa ideilor lui Schelling se află lucrarea *Theologia dogmatica* a lui Patricius Benedictus Zimmer (+1820)[797]. Mai puternic influenţat de Iluminism este Profesorul de Dogmatică de la Würzburg, Franz Oberthür (+1831), care a publicat o *Theologia revelata*, o enciclopedie teologică şi metodologie, o antropologie biblică, o lucrare biblică-arheologică, *Idea biblica Ecclesiae Dei* şi el are meritul editării operei Sfinţilor Părinţi greci şi latini[798]. De asemenea au scris manuale de Dogmatică în limba germană Bernhard Galura (+1852), care într-o prelucrare de trei ori, sub diferite titluri, în cele din urmă s-a publicat ca *System der katholischen spekulativen Theologie*, o năzuinţă permanentă care mărturiseşte despre manualul de Dogmatică este şi

---

[796] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p.

[797] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 214.

[798] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 214.

lucrarea acestuia *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeiten,* care conţine un material pozitiv foarte bogat[799].

În Germania, agitaţiile episcopale au fost de mică importanţă pentru mijlocul secolului al XVIII-lea, dar în acelaşi timp ele au pătruns cu cea mai mare putere în lucrarea episcopului sufragan, Nicholas von Hontheim (*Febronii de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*, 1763). Linii diferite converg în această carte: Galicanism, teoriile dreptului natural privind statul care au fost emise de Hugo Grotius, umanismul olandez[800]. În Germania, sufraganul, Nicholas von Hontheim, din Trèves, în mod impresionant a apărat teoria episcopală în lucrarea sa publicată sub pseudonimul, Febroniu, *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis,* 1763. El a susţinut că toţi apostolii, au fost egali şi toţi au fost înzestraţi cu aceeaşi putere a cheilor[801].

În secolul al XVIII-lea, spiritul liber, numit galican sau Galicanism, a pătruns din Franţa în Germania şi chiar în Italia, prin intermediul lui Van Espen (+1728), profesor celebru de Drept canonic în Louvain. După jumătatea secolului al XVIII-lea, el se accentuează mai întâi în Germania, în aşa zisul Febronianism, apoi în aşa zisul Leopoldism şi în 1763 a apărut o carte intitulată, *Despre starea Bisericii şi despre autoritatea legitimă a episcopului Romei, scriere anume compusă spre a concilia*

---

799 Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 214.

800 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 78-79.

801 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 457.

pe toți creștinii cu Biserică[802]. Ca autor al cărții figura Justin Febroniu, dar acesta era pseudonimul autorului adevărat Ioan Nicolae Hontheim (+1790), episcop titular de Trier (Treveri). Cartea afirma și demonstra că Primatul Papei nu este o instituție dumnezeiască, ci pur bisericască, de la oameni, și nici nu e primat de jurisdicție, ci numai de prezidenție; .numai puterea episcopală este instituție dumnezeiască, Papa nu este nimic altceva decât prezidentul episcopilor, așadar Biserica nu are o organizație monarhică. Astfel, în opoziție cu papalitatea a fost pusă puterea episcopală și aceasta era o apropiere de Biserica Ortodoxă de Răsărit[803].

Reinhold Seeberg comentează afirmațiile lui Hontheim și conchide că, episcopii au autoritatea lor în mod direct de la Hristos. Primatul papal nu are curajul să pretindă că întrece pe acela al lui Petru însuși. Papalitatea este desemnată numai pentru a sluji promovarea ordinii Bisericii. Papa nu este cel care reprezintă Biserica, ci Sinodul ecumenic. Papa este subordonat întregului sinod și este numai la o paritate cu membrii săi separați, Aceste principii, pe care el le-a susținut, trebuiau să fie realizate cu întreaga energie[804].

---

[802] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală și statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910),* Ediția a II-a, Editura Tipografiei cărților bisericești din București, București, 1928, p. 113-114. Titlul original al lucrării este: De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis ad reuniendos in religione christianos compositus.

[803] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală și statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910),* Ediția a II-a, Editura Tipografiei cărților bisericești din București, București, 1928, p. 114.

[804] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 458.

Hontheim, care a studiat la Louvain, a expus părerea profesorilor săi, care sub influenţa lui Van Espen, l-au învăţat că denumirea de catolic şi papist nu este acelaşi lucru şi că situaţia existentă actuală a papalităţii din Germania nu anulează ordinea originară a lucrurilor, care a implicat oficiul episcopal stabilit dumnezeieşte şi dreptul natural al Statului[805]. Primatul a avut numai o dezvoltare istorico-umană, Biserica a fost reprezentată în mod real şi condusă de Sinod, al cărei subiect este Papa. Starea lucrurilor, care s-a sprijinit pe apostolicitatea stabilită dumnezeieşte şi egalitatea tuturor episcopilor, ca şi conducători ai Bisericii, a trebuit să fie din nou stabilită. În final, Hontheim a fost constrâns să retracteze, dar ideile sale au continuat să aibă influenţă, deşi nu în mod exact în direcţia intenţionată de el[806]. El a fost mai mult un galican şi un adept al Episcopatului decât un reprezentant al dreptului natural al Statului, care, în secolul al XVIII-lea, a fost modificat într-un drept absolut al regelui, dar alegătorii bisericeşti, care au adoptat ideile lui au fost interesaţi de ele în primul rând, ca suverani şi numai în al doilea rând, ca episcopi. Această turnură a lucrurilor a fost dezastruoasă[807]. Ocazia a fost dată de aplicarea practică a

---

805 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 79.

806 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 79. Astfel, în secolul al XVIII-lea, un alt adversar al tezelor papale va fi Febroniu. Johann Nikolaus von Hontheim (1701-1790), coajutor al arhiepiscopului de Trèves, care a publicat poziţiile sale sub pseudonimul de Febroniu, a fost la Louvain elevul juristului Van Espen (+1728). Acesta reducea foarte puternic privilegiile Scaunului roman (P. Tihon, *Deuxième partie: l'Eglise,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III, Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 485).

807 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 79.

acestor idei de controversa cu privire la nunţiaturi. O parte din funcţiile episcopale a fost încredinţată în mod ilegal nunţiaturilor papale. Când electorii de Bavaria au solicitat acum un nunţiu, arhiepiscopii de Köln, Mainz, Trèves şi Salzburg au încercat să încalce sistemul curial. Reprezentanţii lor au pregătit la Ems aşa numita „Lovitura de la Ems". În aceasta este recunoscut că Papa este „supraveghetorul şi primatul întregii Biserici, punctul central al unităţii ei şi înzestrat de Dumnezeu cu jurisdicţia necesară până la sfârşitul acesteia"[808]. Febronisnismul a continuat să exercite influenţă şi în 1786, el a fost exprimat şi la congresul din Ems, la care erau reprezentaţi cei mai mulţi principi ai Bisericii din Germania, printr-o manifestaţie a Arhiepiscopilor din Germania şi acum Arhiepiscopii principi electori de Mainz, Colonia şi Trier (Treveri) şi Arhiepiscopul principe de Salzburg prin cartea lui Febroniu şi-au adus aminte de vechile lor drepturi şi s-au simţit grav atinşi că Scaunul de la Roma a centralizat aceste drepturi şi le exercita prin legaţii şi nunţii săi permanenţi (nunţii apostolici) numiţi în Germania nu numai ca reprezentanţi diplomatici ai Papei, ci şi ca organe ale jurisdicţiei sale, restrângând astfel autoritatea Mitropoliţilor[809]. În 1785, Curia Romană a mai creat un post de nunţiu la München. Acum delegaţii episcopilor s-au adunat la Ems şi au stabilit un program în 23 de puncte (numit Punctuaţie), prin care autoritatea Papei în Germania s-a redus la competenţa ce o avea în Biserica

---

[808] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 458; Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 79.

[809] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910),* Ediţia a II-a, Editura Tipografiei cărţilor bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 114.

Veche, drepturile vechi ale Mitropoliţilor au fost restabilite, iar nunţiaturile în calitatea lor de autorităţi cu jurisdicţie bisericească s-au suprimat. Împăratul Iosif al II-lea (1765-1796), a fost de acord cu acest program, dar a voit ca şi episcopii să-şi dea consimţământul lor. Totuşi, majoritatea acestora a găsit că este mai comod să suporte autoritatea Papei de departe, decât pe cea a Mitropoliţilor de aproape şi a fost contra programului, aşa că Arhiepiscopii n-au putut reuşi[810].

Reinhold Seeberg comentează în continuare afirmaţiile lui Hontheim (Febroniu) arătând că, episcopii sunt succesorii imediaţi ai apostolilor şi ei deţin direct de la Hristos puterea de a lega şi dezlega şi de a face legi, precum şi marile dispense de mai târziu, cu privire la impedimentele pentru căsătorie. Bulele şi breviarele romane sunt prin urmare valabile numai în măsura în care ele sunt recunoscute de episcopi. Prin aceste principii, fundamentul nunţiaturilor se rupe[811]. „În tratatul său *Despre starea Bisericii prezente,* Febroniu afirmă că puterea cheilor a fost dată în mod principal şi complet Bisericii şi de la ea a fost transmisă episcopilor Bisericii. Toţi episcopii au aceeaşi putere. Atunci când este vorba despre credinţă, orice episcop este episcop al Bisericii întregi. Sinodul ecumenic este superior Papei”[812].

---

[810] Eusebiu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910),* Ediţia a II-a, Editura Tipografiei cărţilor bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 114-115.

[811] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 458.

[812] P. Tihon, *Deuxième partie: l'Eglise,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S.J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 485.

Monarhia papală trebuie să facă loc pluralității Bisericilor naționale, reprezentate de Sinoadele naționale locale, deasupra cărora se află Sinodul ecumenic. Primatul Papei este în mod esențial un rol de menținere a unității și coordonării. Episcopii pot să accepte sau să refuze declarațiile Papei. Aceste teze au fost puse la index și condamnate de Pius VI în scrisoarea *Super soliditate* din 28 noiembrie 1786"[813]. Bavaria a perseverat în solicitarea ei și Papa în pretenția sa. Încercarea de a ridica episcopatul bazat pe dreptul divin deasupra primatului bazat numai pe numirea umană a fost întâmpinată de Roma cu ridicarea credinței în dreptul divin al papalității. „Aceasta este puterea primatului, pe care el o deține prin dreptul divin ca să poată să depășească pe ceilalți episcopi, nu numai în demnitățile de onoare, ci și în îndeplinirea puterii supreme". Teoria, că Hristos a dat tuturor apostolilor autoritate egală și că toți episcopii au aceeași pretenție ca și Papa de participare la conducerea Bisericii, este respinsă ca nebunie (scrisoarea *Super soliditate*, 1786)[814]. „Deși Hontheim a dezavuat tezele sale, acestea au cunoscut o largă răspândire în opinia publică. Este corect să se recunoască faptul că Febroniu nu s-a mulțumit cu o definiție pur instituțională a Bisericii. Aceasta este înainte de toate, în vederile sale, rodul lucrării mântuitoare a lui Hristos în Duhul Sfânt și mijlocul prin care harul lui

---

[813] P. Tihon, *Deuxième partie: l'Eglise*, în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S.J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut*, Paris, 1995, p. 485.

[814] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 458.

Hristos ajunge la oameni. Dar cu Febroniu, ne aflăm deja în contextul Iluminismului"[815].

Modul cum curia a reuşit în suprimarea a ceea ce a rămas din Biserica episcopală şi statală gândită în Germania, în construirea Bisericii din nou prin concordate şi în pregătirea în mod gradual a unui episcopat ultramontanist şi un cler ultramontanist, după ce a avut tradiţia naţională, ca în Franţa, a fost desfiinţat. Modul cum în această lucrare au cooperat nu numai iezuiţii, dar mai presus de toate conducătorii, romantiştii şi liberalii a fost istorisit în mod deplin[816]. Trebuie să fie notat, în final, că la Sinodul de la Pistoja (1786), sub conducerea lui Recci, a fost pregătit un program reformă, care a inclus o recunoaştere a principiilor episcopale. Dar constituţia, *Auctorem fidei* (1794), a condamnat, în legătură cu întregul program, tezele: „Că Pontiful roman este capul ministerial"; „că episcopul a primit de la Hristos toate drepturile necesare pentru buna conducere a diecezei sale"; „că drepturile episcopului, primite de la Iisus Hristos pentru conducerea Bisericii, nu pot fi schimbate, nici împiedicate"[817].

---

[815] P. Tihon, *L'Eglise,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 485.

[816] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 80.

[817] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* p. 458-459. A se vedea de asemenea P. Tihon, *L'Eglise,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S.J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 489-490.

CAPITOLUL II

PERIOADA RESTAURĂRII TEOLOGIEI ROMANO-CATOLICE

1. Ultramontanismul

Reînnoirea teologiei catolice la începutul secolului al XIX-lea depinde de dezvoltarea politicii statale şi bisericeşti, şi de o schimbare puternică a tendinţei în cadrul teologiei. Când Pius al VII-lea (1800-1823), după căderea lui Napoleon s-a întors la Roma în 1814 a introdus în mod oficial lucrarea de refacere a Catolicismului. Două momente importante au constituit contribuţia abilă a Curiei la congresul de la Viena şi restabilirea ordinului iezuiţilor, care a devenit din nou unul din ordinele dominante[818].

Condiţiile predominante din epoca restaurării au fost favorabile ca şi posibile pentru papalitate. Apărători talentaţi s-au ridicat pentru apărarea papalităţii, care în mod abil a condus gândirea epocii şi a impresionat cu autoritatea ei motivată, pentru Creştinism, identificând Creştinismul în acelaşi timp, în mod indisolubil, cu papalitatea[819]. În acelaşi timp cu amplificarea organizaţiilor a apărut un impuls religios, în care romanticii au jucat un rol important şi mulţi dintre ei s-au convertit la Catolicism. Printre ei se numără Friedrich von Schlegel (1772-1829), Novalis (adică Friedrich von

---

[818] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 107. Pentru pontificatul lui Pius al VII-lea a se vedea: Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete,* Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 770-776.

[819] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 459.

Hardenberg (1772-1801) şi Joseph von Görres au contribuit pentru crea un nou interes pentru tradiţia catolică, mai ales cea medievală[820]. „În Franţa, autoritatea Papei s-a consolidat mai ales datorită talentului unor mari scriitori tradiţionalişti, Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) şi Felicite de La Mennais (1782-1854). Pentru acest curent, zis *ultramontan,* adversarii sunt tendinţele democratice din Biserică, precum cele ale Episcopatului şi Galicanismului. A restaura Biserica, înseamnă a restaura autoritatea Papei, ceea ce în vederile lor, antrena infailibilitatea sa"[821]. De o mare însemnătate a fost opera lui Joseph de Maistre. Conform lui Maistre există numai un mijloc de vindecare contra subiectivismului lipsit de măsură al Iluminismului şi urmările groaznice ale Revoluţiei franceze, anume de a restaura poziţia puterii pe care papalitatea a avut în timpul Evului Mediu. În lupta conştientă contra Galicanismului, el dezvoltă teoria sa despre autoritatea neclintită a Papei. În istoria teologiei, el este considerat adesea ca cel care a întruchipat Ultramontanismul[822]. Joseph de Maistre scrie,

---

[820] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid,* p. 107.

[821] P. Tihon, *L'Eglise,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 495.

[822] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 107. Chiar dacă se poate spune cum s-a ajuns la cuvântul *Ultramontanism,* există totuşi dezacord în ceea ce priveşte definirea Ultramontanismului sau dacă în general există un fenomen care se poate desemna cu acest concept. În timpul Evului Mediu, expresia avea numai o însemnătate geografică. Germanii îi numeau pe italieni, ultramontani şi invers. O importanţă teologică a apărut mai târziu prin aceea că cei din Germania, care s-au aflat sub puterea Papei s-au numit ultramontani. Este mai dificil să se spună ce înseamnă conceptul de Ultramontanism. Există atât adepţi cât şi adversari ai montanismului care afirmă că în mod absolut Catolicismul duce la

în opera *Du Pape*, că „infailibilitatea în ordinea spirituală şi suveranitatea în ordinea temporală, sunt două cuvinte perfect sinonime". Se poate spune că la Joseph de Maistre era vorba despre o teorie a autorităţii fără adevărata eclesiologie. La el nu există loc pentru dimensiunea sacramentală, pentru rolul credinţei şi al practicii comunităţii Bisericii, pentru lucrarea Duhului Sfânt"[823].

Tendinţele bisericeşti deschise s-au combinat cu un entuziasm romantic pentru primatul lui Petru, care a înfruntat furtunile Reformei şi fluxurile Iluminismului şi a adâncit interesul în reacţia politică. S-a imaginat că aceste direcţii de sentiment pot fi încurajate fără pericol, deoarece Iluminismul a asigurat o siguranţă absolută împotriva tuturor încercărilor romane. După o perioadă de la marile momente ale Evului Mediu, Curia a manifestat o anumită susceptibilitate pentru întregul curs al evenimentelor, o adaptare în tactică şi în vorbire şi o acţiune bine considerată ca şi în secolul trecut. Rezultatele s-au manifestat în mod clar[824]. Concordatele, pentru care Napoleon a fost dat exemplu şi care au fost încheiate după 1816 cu multe state, au supus Biserica Papei, ca Domnul

---

Ultramontanism, respectiv că Ultramontanismul este singurul Catolicism adevărat şi de aceea se contrazic că termenul în general se întrebuinţează pentru a desemna ceva special. Pe de altă parte, există atât în interiorul Catolicismului cât şi în afara Catolicismului adversari ai Montanismului, care consideră că acesta este o deviere sau cel puţin o formă specială a Catolicismului. Chiar dacă problema nu se poate considera rezolvată, este clar că Vatican II a adus argumente puternice pentru interpretarea din urmă (A se vedea Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 107-108).

[823] P. Tihon, *L'Eglise,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* p. 495.

[824] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* p. 459.

ei. Semnificaţia lor a constat mai puţin în ceea ce ele au conţinut decât în faptul că ele au fost încheiate cu Papa în mod direct fără vreo recunoaştere a episcopilor. Cursul acţiunii a fost ales în mod deliberat de Curie. De aici înainte vor fi ascultate ideile episcopale ale reformei care a agitat aşa de mult minţile înaintea Revoluţiei. Curialismul a triumfat[825]. Indiferent de existenţa sau inexistenţa conceptului de Ultramontanism, aici este vorba de a prezenta principiul teologic care a dat naştere dogmei despre Imaculata concepţie a Fecioarei Maria, apoi *Syllabus* şi în final decizia despre infailibilitate la Vatican I. În totalitate aceasta înseamnă o consolidare evidentă a curialismului[826].

Ultramontanismul a fost o varietate complexă de mişcări. Ultramontanismul, după anul 1815, a luptat pentru reînnoire bisericească şi libertate faţă de Stat. Aceste mişcări, care apoi au scos în evidenţă primatul jurisdicţiei şi autoritatea învăţăturii Papei ca garanţie pentru Catolicismul adevărat, au fost desemnate ca

---

[825] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 459-460.

[826] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 108. Cea mai cunoscută, dar totuşi contestată, este definiţia Ultramontanismului pe care a prezentat-o istoricul ideii Creştinismului, Franz Xaver Kraus (1840-1901). Conform lui Kraus, Ultramontanismul înseamnă ca principiu conducător al Bisericii Catolice în timpul anilor 1844-1870 următoarele: 1. Conceptul de Biserică se plasează mai presus de conceptul de Religie. 2. Papa se identifică cu Biserica. 3. Împărăţia lui Dumnezeu se consideră a fi din această lume, în sensul curialismului medieval, adică jurisdicţia lumească asupra principilor şi poporului revine posesorului cheilor lui Petru. 4. Religia este în esenţa sa ultimă, Religie bisericească. Religia şi Biserica sunt nedespărţite şi prin aceasta legea Bisericii este strâns legată de Religie (Cf. Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 108).

Ultramontanism, deoarece ele şi-au aflat centrul lor religios-politic ultra montes/dincolo de Alpi, la Roma. Orientarea Romei a acţionat în multe domenii, anume în reforma liturgică sau conflictul clerului şi laicilor cu episcopii din dioceze[827]. Ultramontanismul nu a fost o mărime unitară. Poziţiile ultramontaniste se desemnează printr-o conştiinţă intensivă a Bisericii, ca element caracteristic social şi politic pentru impunerea în stat şi societate, în mod expres printr-o publicistică animată şi printr-un mod de unire dezvoltat. Ele au obţinut realizarea deosebită în stat, dacă acolo Catolicismul a reprezentat majoritatea populaţiei (în Franţa, Belgia, Bayern) sau o minoritate militantă (în Prusia)[828]. Pe lângă relevanţa politică, Ultramontanismul a obţinut după 1848 o enormă importanţă bisericească, pentru că el, prin desprinderea de părţile sale liberale şi cu o luptă consecventă împotriva oricărui liberalism, în legătură cu papalitatea şi-a pus amprenta pe întreaga viaţă bisericească. Avântul hotărâtor a fost dat de Pius al IX-lea (1846-1878), ca personajul autoritativ al unei Biserici papale modernizate în spirit antidenaturat. Dogmele impuse de el în 1854 ca şi în 1870, care au pecetluit fiinţa întregii Biserici, au dat confesionalizării romane baza ei teologică[829]. Istoria Ultramontanismului începe, conform lui Kraus[830], cu

---

827 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Güterloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 544.

828 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Güterloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 544.

829 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Güterloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 544.

830 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 108.

Grigorie VII (1073-1085)[831], dar acesta atinge punctul său culminant în timpul primei jumătăţi a secolului al XIX-lea[832]. Acest punct culminant este legat de timpul păstoririi lui Pius IX (1846-1878)[833]. În 1854, Pius IX a proclamat dogma imaculatei concepţii a Fecioarei Maria[834].

---

831 Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete,* Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 392-400; Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 108.

832 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 108.

833 Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete,* Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 790-798.

834 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 108.

CAPITOLUL III

DOGMA IMACULATEI CONCEPŢII (1854)[835]

1. Dezvoltarea istorică a dogmei

Definirea dogmei despre Imaculata concepţie (1854) a avut în secolul al XIX-lea un răsunet considerabil. Cu un punct de exagerare, Péguy o voia ca un text al credinţei creştine. Din partea lor, teologii secolului al XIX-lea desăvârşind-o, au consacrat trei lungi pasaje, fie pentru a o justifica, fie pentru a o apăra. Pregătit foarte mult timp, acest eveniment a fost concluzia unui afront, nu numai între Catolicism şi Protestantism, ci între două şcoli rivale[836].

La originile Creştinismului, Fecioara Maria a fost învăluită în strălucirea Fiului său. Totuşi, începând din secolul al II-lea, Sf. Irineu, după Sf. Iustin Martirul, au văzut în ea pe noua Evă. Această poziţie va fi aceea a Sfinţilor Părinţi din secolul al IV-lea în Răsărit. În secolul al IV-lea, se apără feciora Maicii Domnului contra ereticilor obscuri ca Bonose, Helvidius şi Jovinien. Nestorianismul dă ocazia să se proclame fără ezitări naşterea sa dumnezeiască[837]. Sf. Chiril al Alexandriei, în a doua scrisoare către Nestorie afirmă „că nu este un om obişnuit Cel care s-a născut din Fecioara Maria şi asupra căruia după aceea Cuvântul s-a pogorât, ci acesta pentru că

---

[835] Pentru dogma despre Imaculata zămislire (1854) a se vedea: Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970; Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Rockford, Illinois, 1974; B. Sesboüé, *La Vierge Marie*, în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé et Paul, *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 563-621.

[836] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 277.

[837] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 277.

a fost unit cu umanitatea sa încă din sânul însuşi s-a zis că a fost supus naşterii trupeşti, în calitatea că El şi-a apropriat naşterea propriului său trup"[838]. Fecioară fiind, în timpul naşterii şi după naştere, sfinţenia sa este sigură. Pe baza unei reprezentări a stării primordiale a omului şi a darurilor date lui, se acordă Fecioarei Maria toate privilegiile. Desigur că nu se îndoieşte nimeni că Fecioara Maria a cea mai perfectă creatură din punct de vedere uman şi supranatural, dar se confundă planurile[839]. După Bernard Clairvaux şi după Rupert de Deutz, unul din primii care subliniază opoziţia dintre naşterea feciorelnică a lui Iisus şi producerea dureroasă a patimilor, prin care Fecioara Maria a devenit mama tuturor, Mariologia cunoaşte o dezvoltare considerabilă. În anumite puncte de vedere, ca şi Înălţarea preamărită cu trupul la cer a Născătoarei de Dumnezeu, acordul este din ce în ce mai complet şi atunci când în 1950[840], Papa Pius al XII-lea (1939-1958)[841], va face din această credinţă pioasă o dogmă a credinţei, nici unul dintre catolici nu se va mira[842].

Dogma imaculatei concepţii (nepătatei zămisliri) se confruntă cu dificultăţi pe care unii le judecă insurmontabile. Augustinismul a fost radical. Totuşi, Fer.

---

[838] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Les Décrets. Tome II-1. De Nicée I à Latran V*, Paris, 1994, p. 109; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, p. 25; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 126.

[839] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 277-278.

[840] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 278.

[841] Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete*, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 820-827.

[842] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 278.

Augustin a pus două principii opuse: Fecioara Maria, zicea el, în trecere, a murit din cauza păcatului, dar el zicea de altfel că pentru onoarea lui Dumnezeu, eu nu vreau să fie vorba de păcat atunci când este vorba despre Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu[843]. „Nepătata zămislire va rămâne obiectul unei lungi dezbateri între teologii latini. În timpul renaşterii carolingiene, Paschasus Radbertus, călugăr din Corbie (aproximativ 790-860), va fi primul care va afirma că Fecioara Maria „a fost străină de orice influenţă venită din păcatul originar". Sărbătoarea greacă a naşterii Fecioarei Maria trece în Occident la mijlocul secolului al XI-lea şi se răspândeşte în secolul al XII-lea în toată Europa"[844].„Poziţiile marilor teologi scolastici rămân contradictorii. Anselm de Canterbury, Bernard de Clairvaux, apoi Thoma de Aquino resping Imaculata zămislire, pentru că ea ar contrazice universalitatea păcatului originar. Acesta din urmă consideră că Fecioara Maria a fost purificată de păcatul strămoşesc prin har încă din sânul matern, altfel Hristos nu ar fi putut să fie Mântuitorul tuturor oamenilor. Aceasta este deci poziţia dominantă a teologilor scolastici"[845]. „Dar Bonaventura se face ecoul unui curs mai favorabil în şcoala franciscană şi ideea că Fecioara Maria a fost răscumpărată prin modul păzirii de păcat şi nu prin purificare, a fost deja exprimată în secolul al XIII-lea. În secolul al XIV teologul franciscan englez Duns Scot (1266-1308), care susţinea Imaculata zămislire, ca opinie teologică liberă, formalizează însăşi ideea care va permite

---

[843] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 278.

[844] B. Sesboüé, *La Vierge Marie,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé S.J., et Paul Tihon S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 597-598.

[845] B. Sesboüé, *La Vierge Marie,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé S.J., et Paul Tihon S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 598.

teologiei occidentale să o accepte. Fecioara Maria a fost răscumpărată prin crucea lui Hristos, având în vedere meritele Fiului său. Într-un secol şi jumătate, situaţia doctrinară se va schimba complet în favoarea imaculatei zămisliri"[846].

Din secolul al XI-lea, discipolii lui Anselm de Canterbury, trăgând consecinţele doctrinei sale despre păcatul originar, au îndrăznit să afirme că Fecioara Maria, deşi fiică a lui Adam, a putut să scape de legea comună. Împotriva ştiinţei teologilor, un curent irezistibil a dus pietatea creştină spre afirmarea conceperii imaculate a Născătoarei de Dumnezeu, mai deosebită de conceperea activă a Fecioarei Maria, ea însăşi rodul unei minuni a harului[847]. Între teologia savantă şi evlavia populară, se angajează atunci o dispută, care se va termina prin victoria celor simpli. Lui Duns Scotus îi revine meritul de a fi eliberat teologia dintr-un impas. Dumnezeu a putut să apere pe Fecioara Maria de păcatul speciei, Lui îi convenea ca să o facă şi a făcut-o[848]. Atitudinea pozitivă a lui Duns Scotus (cu Guillaume de Ware şi Raymond Lulle) a fost urmată de o lungă şi severă controversă dintre dominicani şi franciscani. Ea conduce, în 1439, la o definiţie a Conciliului de la Basel după care doctrina Imaculatei Concepţii trebuie să fie admisă de toţi conform credinţei catolice şi Scripturii, contrariul nu trebuie să mai fie predicat sau învăţat. Dar cum Conciliul, în acest moment, nu a mai avut aprobarea Papei, nu s-a putut vorbi despre o dogmă impunându-se formal şi controversa a continuat. În 1483, Sixtus al IV-lea, interzice să declare o

---

[846] B. Sesboüé, *La Vierge Marie,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé S. J., et Paul Tihon S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 598.

[847] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme,* Paris, 1970, p. 278-279.

[848] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme,* Paris, 1970, p. 279.

opinie sau alta eretică sau greşită[849]. „Totuşi acest Conciliu bisericesc (Sesiunea a V-a (1546) a Conciliului de la Trident) arată că nu a fost în intenţia lui, în această hotărâre a învăţăturii, în care este vorba despre păcatul strămoşesc, ca să includă pe Preasfânta, Preanevinovata Fecioara Maria şi Născătoarea de Dumnezeu, ci constituţiile Papei Sixtus al IV-lea rămân în amintire spre a fi observate sub pedepse, care sunt cuprinse în aceste constituţii şi care sunt reînnoite"[850]. Conciliul de la Trident ţine seama de această opinie a discuţiei şi declară că el „nu are intenţia de a include în acest decret în care tratează despre păcatul originar, pe Preasfânta şi Neprihănita Fecioară Maria, Maica Domnului". În schimb, dispoziţiile lui Sixtus al IV-lea au fost reînnoite. Dar, dezbaterea nu s-a închis şi a condus la noi intervenţii din partea papilor. Plecând de la Paul al V-lea (1605-1621), cele două părţi nu s-au plasat pe acelaşi plan şi atacurile contra învăţăturii despre Imaculata Concepţie au fost interzise[851]. Ultimele

---

[849] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ, Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Tome III. Vol. 13. Le déploiement de l'événement Jésus-Christ,* Les editions du Cerf, Paris, 1972, p. 62-63. Pentru pontificatul Papei al Sixtus al IV-lea, a se vedea: Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete,* Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 602-607.

[850] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, p. 1516; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 229-230.

[851] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ, Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Tome III. Vol. 13. Le déploiement de l'événement Jésus-Christ,* Les editions du Cerf, Paris, 1972, p. 63. Pentru pontificatul Papei Paul al V-lea, a se vedea: Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete,* Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 690-695.

etape ale evoluţiei sunt următoarele: fixarea sensului exact sau a obiectului sărbătorii liturgice de către Papa Alexandru al VII-lea (1655-1667), la 1661, extinderea sa în Biserica universală[852], prin Clement al XI-lea (1700-1721)[853], la 1708, în sfârşit definirea sa prin Pius al IX, la 8 decembrie 1854, în bula *Inefabilis Deus*[854].

2. Dogma despre Imaculata Concepţie (1854)

Papa Pius al IX-lea a cerut tuturor episcopilor din întreaga lume să exprime dezideratele lor cu privire la definirea dogmei despre Imaculata Concepţie. Toţi au fost unanimi în a emite o vedere favorabilă cu privire la definiţie. Numai patru au negat oportunitatea ei. În urma acestei consultări generale, Pius al IX-lea defineşte această dogmă prin bula sa *Ineffabilis* din 8 decembrie 1854[855]. Dogma despre Imaculata Concepţie (Nepătata Zămislire) a Fecioarei Maria, are următoarea formulare: „Spre cinstea Sfintei şi nedespărţitei Treimi, spre podoaba şi înfrumuseţarea feciorelnicei Maici a Domnului, spre înălţarea credinţei catolice şi propăşirea Religiei creştine, declarăm, anunţăm şi hotărâm, în virtutea autorităţii

---

[852] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ, Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Tome III. Vol. 13. Le déploiement de l'événement Jésus-Christ,* Les editions du Cerf, Paris, 1972, p. 63.

[853] Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete,* Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 735-739.

[854] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ, Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Tome III. Vol. 13. Le déploiement de l'événement Jésus-Christ,* Les editions du Cerf, Paris, 1972, p. 63.

[855] Docteur Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes,* Paris, 1904, p. 292.

Domnului nostru Iisus Hristos, a sfinților apostoli Petru și Pavel și a noastră însăși, că învățătura – după care Preasfânta Fecioară Maria a rămas curată de orice întinare a păcatului originar din cea dintâi clipă a zămislirii ei, printr-un har și privilegiu special al Atotputernicului Dumnezeu în vederea meritelor lui Iisus Hristos, Mântuitorul lumii – este descoperită de Dumnezeu și de aceea trebuie ținută de credincioși cu tărie și neîntrerupt. Dacă deci, Doamne ferește cineva ar gândi în inima sa altfel de acum am hotărât noi, să cunoască și să știe că s-a osândit singur, că credința lui a suferit naufragiu și că s-a rupt de la unitatea Bisericii și că afară de aceasta prin faptă este supus tuturor pedepselor rânduite de drept, dacă va îndrăzni să facă cunoscut, oral sau în scris sau în vreun alt fel, ceea ce cugetă în inimă"[856]. Această definiție relativ scurtă nu cuprinde idei noi, ci este mai ales învățătura franciscană prin care aceasta este ridicată la învățătura oficială a Bisericii. Dogma spune că Fecioara Maria în momentul conceperii prin harul deosebit al lui Dumnezeu este eliberată de păcatul strămoșesc[857]. Pentru interpretare este esențial că se face deosebire între *conceptio activa* (acceptarea actului zămislirii) și *conceptio passiva* (venirea unei ființe umane). Definiția dogmei vizează numai *conceptio pasiva* și nu neagă deci că Fecioara Maria s-a născut cu concupiscența, ci spune numai că Fecioara Maria la naștere a fost eliberată de păcatul strămoșesc. Sprijinul dogmei în Scriptură și Tradiție nu a fost disputat, dar majoritatea teologilor catolici găsesc

---

[856] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 2803; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 328.

[857] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 108.

suficient fundamentul din Luca 1, 28-42 şi tradiţia mariologică bogată[858]. Fondul rezistenţei anterioare acestei doctrine era teama că prin această exceptare a Fecioarei Maria de păcatul originar, doctrina necesităţii universale a mântuirii prin Hristos să nu fie distrusă. Această rezistenţă obliga astfel să se elaboreze o explicaţie, care includea pe Fecioara Maria, în ciuda privilegiului de care ea beneficia, în ordinea mântuirii prin Hristos. S-a ajuns astfel la formula conţinută în definiţia însăşi şi după care Fecioara Maria a fost păzită de păcatul originar având în vedere meritele mântuitoare ale lui Hristos[859].

Papa Pius IX precizează în ce constă o definiţie nouă: „Biserica lui Iisus Hristos, păzitoarea vigilentă a depozitului credinţei şi însărcinată s-o apere, nu schimbă niciodată nimic în dogme, nu suprimă nimic, nici nu adaugă, ci examinând cu o atenţie religioasă vechile monumente ale Tradiţiei, dacă ea găseşte unele adevăruri care nu ar fi încă, pentru a spune astfel, decât schiţe şi în stare de sământă depozitată prin credinţa Sfinţilor Părinţi, ea se străduieşte să le explice, să le dezvolte, pentru a da acestor dogme vechi ale învăţăturii cereşti, evidenţa, lumina, claritatea, fără totuşi ca ele să piardă ceva din plenitudinea lor, din însuşirea lor şi ele se dezvoltă, dar numai în felul lor, adică în limitele dogmei, sensului şi învăţăturii care le constituie"[860].

---

[858] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 108-109. F. Dickamp, *Katholische Dogmaik nach den Grundsätzen des Heiligen Thomas*, Band II, 11/12 Aufl., 1959, p. 362-363.

[859] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ, Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Tome III. Vol. 13. Le déploiement de l'événement Jésus-Christ*, Les editions du Cerf, Paris, 1972, p. 64.

[860] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, Freiburg im Breisgau, 1965, 2802.

Explicarea dogmei ne arată că: a) Prin zămislire este înțeleasă zămislirea pasivă. Primul moment al zămislirii este acel moment în care sufletul a fost creat de Dumnezeu şi infuzat în materia trupească pregătită de părinții ei. b) Esența păcatului originar constă în lipsa harului sfințitor, ca urmare a căderii lui Adam. Fecioara Maria a fost păzită de acest defect, aşa că ea a intrat în existență în starea harului sfințitor. c) Libertatea Fecioarei Maria de păcatul strămoşesc a fost un har al lui Dumnezeu şi o excepție de la lege (*privilegium*) care au fost acordate numai ei. d) Cauza eficientă (*causa efficiens*) a nepătatei zămisliri a Fecioarei Maria a fost Atotputernicul Dumnezeu[861]. e) Cauza meritorie (*causa meritoria*) a fost mântuirea prin Iisus Hristos. Din aceasta urmează că de asemenea Fecioara Maria a avut nevoie de mântuire şi a fost de fapt mântuită. Din cauza păcatului strămoşesc, ea, la fel ca şi ceilalți copii ai lui Adam, a fost subiectul necesității păcatului strămoşesc contractat, dar printr-o intervenție specială a lui Dumnezeu, ea a fost apărată de orice pată a păcatului strămoşesc. Astfel Fecioara Maria a fost mântuită „prin harul lui Hristos", dar într-un mod mai desăvârşit decât celelalte ființe umane. În timp ce acestea au fost eliberate de păcatul strămoşesc prezent în sufletele lor, Fecioara Maria, Născătoarea Mântuitorului, a fost apărată de transmiterea păcatului strămoşesc. Astfel, dogma despre nepătata zămislire a Fecioarei Maria nu este în nici un sens în contradicție cu dogma că toți copiii lui Adam sunt subiecte ale păcatului strămoşesc şi au nevoie de mântuire[862]. f) Cauza finală a nepătatei zămisliri a

---

[861] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 199.
[862] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 199.

Fecioarei Maria este că ea este Născătoarea de Dumnezeu[863].

Învăţătura despre nepătatea zămislire a Fecioarei Maria nu este explicit revelată în Scriptură. Conform mai multor teologi ea este conţinută implicit în pasajele din următoarele locuri: Geneză 3, 15; Luca 1, 28 şi Luca 1, 41. Nici Părinţii greci, nici Părinţii latini nu învaţă explicit nepătata zămislire a Fecioarei Maria. Totuşi, ei o învaţă implicit, în două noţiuni fundamentale: desăvârşita puritate a Fecioarei Maria şi asemănarea şi contrastul dintre Fecioara Maria şi Eva[864].

Dogma despre nepătata zămislire a Fecioarei Maria cuprinde de asemenea învăţătura despre eliberarea (scutirea) Fecioarei Maria de concupiscenţa păcătoasă şi de orice păcat personal. Scutirea de păcatul strămoşesc nu implică necesar scutirea de orice lipsă care vine în lume ca o pedeapsă a păcatului. Fecioara Maria, a fost subiect al lipsurilor umane generale, în aşa măsură că acestea nu implică vreo imperfecţiune morală. Concupiscenţa nu poate fi socotită deoarece ea îndeamnă o persoană să comită acte care sunt contrare legii lui Dumnezeu, chiar unde lipseşte asentimentul, ele nu sunt păcate formale. Este incompatibilă plenitudinea harului Fecioarei Maria şi puritatea ei perfectă şi starea imaculată pentru a fi subiect mişcărilor dorinţei dezordonate[865]. Ca urmare a unui privilegiu special al harului de la Dumnezeu, Fecioara Maria a fost scutită de orice păcat personal în timpul întregii sale vieţi. Conciliul de la Trident a declarat că:

---

[863] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 199.
[864] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 200, 201.
[865] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 202.

„Nici o persoană îndreptată nu poate în întreaga sa viaţă să evite toate păcatele, de asemenea, păcatele veniale, exceptând fundamentul unui privilegiu special de la Dumnezeu aşa cum Biserica susţine că a fost dat Preacuratei Fecioare”[866]. Papa Pius XII spune în Enciclica *Mystici Corporis* despre Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, că „ea a fost scutită de orice păcat, personal sau moştenit”[867].

Biserica Apuseană admite impecabilitatea Fecioarei Maria sprijinindu-se pe vestirea îngerului, în care Fecioara Maria este numită „plină de har” şi de asemenea pe consideraţia că a admite vina de păcat ar întuneca onoarea Fiului său. Noi o admitem numai ca relativă, în acelaşi sens în care Sf. Pavel zice despre el: „în ce priveşte dreptatea cea din Lege, fără de prihană” (Filip., 3, 6)[868]. În realitate, dintre Părinţi, numai Fer. Augustin conideră pe Născătoarea de Dumnezeu complet lipsită de păcate personale. El remarcă faptul că toţi oamenii trebuie să se simtă păcătoşi, „cu excepţia Preasfintei Fecioare Maria, pentru că, datorită integrităţii morale a Domnului, eu nu vreau să pun problema atunci când este de păcate”. Mulţi alţi Părinţi atribuie Fecioarei Maria nu numai o posibilitate de a păcătui, dar notează că ea nu a fost scutită de anumite neputinţe sau imperfecţiuni[869].

---

[866] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, Freiburg im Breisgau, 1965, 833.

[867] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Rockford, Illinois, 1974, p. 203.

[868] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 231.

[869] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite

Cuvintele Sf. Ioan Dmaschin exprimă în mod incontestabil adevărul că Născătoarea de Dumnezeu „a devenit centrul întregii virtuţi, îndepărtând din sufletul său orice dorinţă temporală sau trupească şi astfel a păstrat sufletul feciorelnic împreună cu trupul, ca cel care trebuia să primească pe Dumnezeu în sânul său", de unde o numim cu Preasfântă[870]. Considerând că slăbiciunile atribuite Născătoarei de Dumnezeu nu merită să aducă vreo umbră strălucirii sfinţeniei sale, nu ezităm să repetăm cu Kritopulos că „un dar mare şi excepţional i s-a făcut de Dumnezeu, acela de a nu păcătui, zicem de asemenea că ea nu a săvârşit nici un păcat"[871]. I. Karmiris concepe impecabilitatea Născătoarei de Dumnezeu ca „relativă şi după harul dumnezeiesc, pentru că numai Dumnezeu este fără de păcat prin fiinţă şi într-un mod absolut"[872].

Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 231.

[870] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Française par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 232-233.

[871] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Française par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 233

[872] John Karmiris, *A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church*. Trans. From the Greek by Rev. G. Dimopoulos, Scranton, Pa., 1973, p. 50.

CAPITOLUL IV

RESTAURAREA TEOLOGIEI ROMANO-CATOLICE ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

1. Şcoala de la Tübingen. Neoscolastica[873]

În secolul al XIX-lea, teologia a luat un avânt foarte satisfăcător în Biserica Romano-Catolică, mai ales în Germania. Chiar după jumătatea secolului al XVIII-lea, dominanța în literatura teologică a trecut în Germania, producțiile ei erau relativ neînsemnate şi teologia romano-catolică din Germania, cu toată recunoaşterea cuvenită direcției liberale a ei de atunci, era în parte sub influența teologiei protestante şi uneori înclina spre o anumită latitudine, adică spre o elasticitate, care putea adopta şi concepții protestante, chiar raționaliste. Totuşi în secolul al XIX-lea, teologia romano-catolică a revenit la o direcție strict bisericească[874]. După perioada de decădere a

---

[873] Pentru perioada de restaurare a teologiei catolice în secolul al XIX-lea şi pentru Şcoala de la Tübingen a se vedea: G. Fritz, A. Michel, *Scolastique*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique". Tome XIV, Paris, 1941, col. 1691-1728; Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971; Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus,* în Carl Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Band 3, Göttingen, 1984, p. 289-423; Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995; Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995.

[874] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910),* Ediția a II-a, Editura Tipografiei cărților bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 202-203.

teologiei catolice, pe care cultura Iluminismului a adus-o pentru Biserica Romano-Catolică, începutul secolului al XIX-lea a însemnat, aici ca şi pe teren protestant, un impuls începător şi un nou interes pentru Biserică şi teologie. Printre altele perioada romantică a fost aceea care prin poziţia sa generală a trezit şi a favorizat acest interes. Biserica medievală, care în timpul Iluminismului a fost descrisă în culori închise, a fost văzută acum cu admiraţie şi apreciere[875]. În ceea ce priveşte filozofia, care servea ca bază teologiei romano-catolice în secolul al XIX-lea, dintre diversele sisteme de filozofie profană, care au apărut de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, câţiva teologi romano-catolici au aplicat la teologie pe la jumătatea secolului al XIX-lea numai sistemul lui Schelling (+1854), iar la începutul secolului al XIX-lea, unii s-au servit şi de filozofia lui Kant[876]. S-a simţit apropierea şi influenţa lui Schelling şi Hegel şi linia acestora spre un sistem cuprinzător al gândirii. Totuşi este o orientare, care se arată într-o identificare a ştiinţei şi Religiei în reprezentarea lor catolică[877]. Dar ajungând la convingerea că sistemele de filozofie profană corespundeau puţin cu teologia romano-catolică, cultivatorii filozofiei dintre teologii romano-catolici s-au

---

[875] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 361.

[876] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910),* Ediţia a II-a, Editura Tipografiei cărţilor bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 203.

[877] Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2.Auflage, Göttingen, 1998, p. 302.

silit să construiască o filozofie creştină, modernă şi pe aceasta au luat-o ca bază ştiinţifică pentru teologie; unii au reuşit fără a veni în conflict cu Biserica, mai ales teologii speculativi ai Şcolii romano-catolice din Tubingen, precum Staudenmaier (1800-1856), Dieringer (+1876), Denzinger (+1883), Kuhn (1806-1887)[878]. Alţii dimpotrivă, au reuşit mai puţin cu sistemele lor de filozofie creştină, precum Hermes (+1831) din Bonn, Baader (+1841) din München, Leopold Schmid (+1869) din Giessen, Günther (+1863) din Viena, de la 1854 Frohschammer (+1893) din München, în timpul mai recent Schell (+1906) din Würzburg, precum şi tradiţionaliştii (1825-1855) şi ontologiştii (1830-1866) din Italia, Franţa şi Belgia[879]. Aceste direcţii au atras condamnări contra sistemelor lor, proteste contra condamnărilor chiar după moartea căpeteniilor şcolilor, din partea şcolarilor, în fine ieşirea celor condamnaţi din Biserica Roman-Catolică. În opoziţie cu sistemele moderne, pe care teologii romano-catolic le stabileau şi dintre care unele au fost respinse de Biserică, iezuiţii şi adepţii lor au întemeiat şcoala denumită Scolastica noua. Aceasta a revenit la Scolastica Evului Mediu şi la filozofia şi teologia lui Thoma de Aquino, combătând pe toate celelalte direcţii, pe care în

---

[878] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910)*, Ediţia a II-a, Editura Tipografiei cărţilor bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 203; Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2.Auflage, Göttingen, 1998, p. 307-308.

[879] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910)*, Ediţia a II-a, Editura Tipografiei cărţilor bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 203.

sfârşit le-a respins din domniul teologic chiar în faţa forului Bisericii[880].

Începutul reînnoirii s-a anunţat de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, mai ales în Germania, apoi în efortul sintezei teologice făcute sub inspiraţia biblică, în special în jurul ideii de Împărăţie a lui Dumnezeu[881]. J. S. V. Drey (1777-1853)[882], realizează o unire a ceea ce alţii separă, istorie şi speculaţie, dând drept conţinut expunerii teologice, viaţa Bisericii, adică Tradiţia vie, în care Sfântul Duh este principiul. Această idee conducătoare a Şcolii catolice din Tübingen a fost ilustrată de J. A. Möhler (+1838), H. Klee (+1840), F. A. Staudenmaier (+1856), A. Berlage (+1888), J. Von Kuhn (+1887)[883]. J. A. Möhler (1796-1838)[884], este cel mai genial. El caută expunerea sintetică, centrată pe principiul învăţăturilor (Simbolica sa rămâne o operă clasică). Format în spiritul Sf. Părinţi, el sesizează unitatea

---

[880] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910)*, Ediţia a II-a, Editura Tipografiei cărţilor bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 203-204.

[881] Y. M. J. Congar, O.P., *La foi et la théologie, Le Mystère chrétien. Théologie Dogmatique*, Desclée & Co, Tournai (Belgium), 1962, p. 266.

[882] Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2.Auflage, Göttingen, 1998, p. 305.

[883] Y. M. J. Congar, O.P., *La foi et la théologie, Le Mystère chrétien. Théologie Dogmatique*, Desclée & Co, Tournai (Belgium), 1962, p. 266.

[884] Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2.Auflage, Göttingen, 1998, p. 306.

organică a Catolicismului, în care el include ideea de dezvoltare[885].

În secolul al XIX-lea, se aplică direct distincţiile Scolasticii şi Şcolii de la Salamanca la problema dezvoltării dogmelor[886]. „Atunci când în secolul al XIX-lea, teologia a întreprins să aplice aceste texte la problemele privind dezvoltarea dogmelor, este vorba de a pune în mişcare teoriile elaborate în ceea ce priveşte valoarea dogmatică a deducţiilor teologice în legătură cu o problemă nouă, niciodată considerată prin problematica veche"[887]. Confruntarea ideilor cercetătorilor evoluţionişti asupra Istoriei Dogmelor, lucrările lui J. A. Möhler, ale lui J. H. Newman şi ale dezbaterii cu Günther, definiţia Imaculatei Concepţii a Fecioarei Maria în 1854, constrâng teologia scolastică să se ocupe de dezvoltarea dogmelor, chiar dacă în final, ea nu tratează problema în ansamblul său[888]. În timp ce încercările teologilor romano-catolici C. Passaglia şi Cl. Schrader apăreau, şcoala colegiului roman cantona explicaţia sa despre dezvoltarea dogmelor asupra mijlocirii limbii şi gândirii printr-o lungă explicaţie, pur

---

885 Y. M. J. Congar, O.P., *La foi et la théologie, Le Mystère chrétien. Théologie Dogmatique*, Desclée & Co, Tournai (Belgium), 1962, p. 266.

886 Karl Rahner, Karl Rahner, Karl Lehmann, *L'historicité de la transmission. I. Le problème du développement des Dogmes. II. La signification de l'Histoire des Dogmes*, în *„Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation"*, Paris, 1969, p. 339.

887 H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, în „Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Théologie", 7, Essen, 1965, p. 59.

888 Karl Rahner, Karl Lehmann, *L'historicité de la transmission. I. Le problème du développement des Dogmes. II. La signification de l'Histoire des Dogmes*, în *„Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation"*, Paris, 1969, p. 339.

logică, a fenomenului. Şcoala din Tübingen va depăşi îngustările şi va trasa ruta[889]. Când noi urmărim istoria teologiei catolice din secolul al XIX-lea până în prezent în diferite ţări, cuprinsul şi scopul acestui rezumat permite nu numai o alegere a evenimentelor importante, la care nu se poate face abstracţie de teologii însemnaţi. În Germania trebuie să atragem atenţia mai întâi asupra Şcolii de la Tübingen, al cărei centru din 1817 schimbat de la Ellwangen la Universitatea din Tübingen a fondat Facultatea de Teologie Catolică şi organul acesteia *Theologische Quartalschrift* în 1819[890].

Noţiunea de dezvoltare a dogmelor se găseşte deja la J. S. Drey, strâns legată de problema transmiterii Revelaţiei divine. Accentul este aici dinamic şi istoric. El se îndreaptă asupra Revelaţiei ca eveniment şi asupra credinţei în mersul către plenitudinea sa. Acest accent, la fel ca şi metoda dezvoltării dialectice, distinge Şcoala din Tübingen de şcoala teologiei scolastice. Pentru J. A. Möhler, dezvoltarea dogmelor nu se realizează numai prin operaţii logice, ci şi de-a lungul antitezelor reale şi confruntărilor istorice[891]. În problema reînnoirii, pe care teologia romano-catolică a parcurs-o în timpul secolului al

---

[889] Karl Rahner, Karl Lehmann, *L'historicité de la transmission. I. Le problème du développement des Dogmes. II. La signification de l'Histoire des Dogmes*, în „*Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation*", Paris, 1969, p. 339; H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, în „Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Théologie", 7, Essen, 1965, p. 70.

[890] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 226.

[891] Karl Rahner, Karl Lehmann, *L'historicité de la transmission. I. Le problème du développement des Dogmes. II. La signification de l'Histoire des Dogmes*, în *Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation*", Paris, 1969, p. 340, 341.

XIX-lea, Şcoala de la Tübingen a adus o contribuţie deschizătoare de drumuri. Cel mai reprezentativ nume a fost Johann Adam Möhler, cunoscut printre altele prin lucrarea sa *Symbolik*, o confruntare detaliată cu teologia protestantă. Şcoala de la Tübingen a deschis drumul spre o nouă şi profundă înţelegere a Tradiţiei patristice şi medievale[892].

Învăţătura Bisericii Romano-Catolice păstrată în tradiţia sa clasică a plecat de la o apreciere pozitivă a capacităţii de cunoaştere a raţiunii ca o presupunere a cunoaşterii prin credinţă. În timpul secolului al XIX-lea, au apărut câteva direcţii, care au prezentat un punct de vedere opus, aşa numitul tradiţionalism a considerat Revelaţia şi credinţa, ca izvoare nu numai pentru cunoaşterea religioasă, ci şi pentru cunoaşterea naturală în cadrul metafizicii şi moralei[893]. Tradiţionalismul ca sistem a avut reprezentanţi de la 1825 la 1855 în Franţa şi Belgia, mai întâi pe filozoful Bonald (+1840), apoi până la 1850 pe Bautin (+1867) şi până la 1855 pe Bonnety (+1879. Între 1840 şi 1855, tradiţionalismul a fost cenzurat de Roma; el reducea orice cunoaştere religioasă la tradiţie, iar tradiţia la Revelaţia primordială[894]. Ontologismul, care a fost reprezentat de Henri Maret (+1884) şi a avut înainte modele în tradiţia augustiniană, a acceptat o cunoaştere intuitivă a lui Dumnezeu ca fundament pentru orice cunoaştere a adevărului. Ambele puncte de vedere au fost respinse prin decrete oficiale, cel dinainte în 1840 şi 1855,

---

[892] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 361.

[893] B. Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 361-362.

[894] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910)*, Ediţia a II-a, Editura Tipografiei cărţilor bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 172-173.

cel din urmă în 1861[895]. Între 1861 şi 1866, ontologismul a fost cenzurat de Roma. Ontologismul profesa că spiritul nostru are însuşirea de a cunoaşte pe Dumnezeu nemijlocit şi că noi plecăm de la cunoaşterea lui Dumnezeu spre a cunoaşte obiectele, iar nu invers adică de la cunoaşterea obiectelor la cunoaşterea lui Dumnezeu[896].

Într-un mod cu totul altfel decât în cadrul celor două direcţii menţionate acum s-a ajuns la problema raţiune şi Revelaţie în cadrul curentului, care de la mijlocul secolului al XIX-lea a devenit dominant, adică Neoscolastica, sau cum se numeşte, de asemenea, Neotomismul[897].

Şcoala de la Tübingen a formulat, în întâlnirea ideilor Iluminismului, o viziune reînnoită a misterului Bisericii, a cărei fecunditate s-a afirmat până în zilele noastre[898].

Romantismul a favorizat redescoperirea Sfinţilor Părinţi şi a Scolasticii Evului Mediu. Dar Romantismul a adus mai ales o depăşire a individualismului prin gustul comunităţii, sensul unităţii operei umane în timp. Fără îndoială trăsătura cea mai sigură a realităţii complexe a Romantismului german este ideea vieţii contra mişcării totale unind diversitatea în unitate[899]. Întemeietorul

---

[895] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 362.
[896] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910)*, Ediţia a II-a, Editura Tipografiei cărţilor bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 173.
[897] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 362.
[898] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*, Tome III, Les éditions du Cerf, Paris, 1970, p. 417.
[899] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Les éditions du Cerf, Paris, 1970, p. 418.

propriu zis al Şcolii de la Tubingen şi primul ei dogmatist, Sebastian von Drey (+1853) a formulat în lucrările sale (*Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums*) învăţătura dogmatică despre cunoaştere valorificând filozofia germană (în mod deosebit, filozofia lui Schelling) şi a căutat să asigure un principiu filozofico-istoric pentru orice revelaţie din cadrul disciplinelor teologice tratate[900]. J. S. Drey (1777-1853)[901] a introdus idealul unităţii organice a planului lui Dumnezeu în teologie. Învăţătura sa începută la Ellwangen, a inspirat tânăra Facultate de Teologie transferată la Tübingen în 1817. El vede Biserica, în acest cadru al planului lui Dumnezeu, ca manifestarea Împărăţiei lui Dumnezeu, organul Revelaţiei Sale, un organism însufleţit din interior de Sfântul Duh[902]. În lucrarea sa *La Symbolique*, Möhler arată că Biserica este Iisus Hristos reînnoindu-se fără încetare, apărând continuu sub o formă umană. Biserica este întruparea permanentă a Fiului lui Dumnezeu[903]. Biserica este compusă din

---

900 Dr. Martin Crabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Herder & Co. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 227.

901 Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2.Auflage, Göttingen, 1998, p. 305.

902 Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Les éditions du Cerf, Paris, 1970, p. 418-419.

903 J. A. Möhler, *La Symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les Catholiques et les Protestantes, d'après leurs confessions de foi publiques*, Tome Second, Besançon, 1836, p. 6-7.

oameni, dar nu este o instituţie pur umană. Biserica este dumnezeiască şi omenească[904].

Caracteristic pentru teologia catolică posttridentină este legătura dintre hristologie şi eclesiologie. Johann Adam Möhler aprofundează această corelaţie prin folosirea ideii de organism şi dezvoltare, care în scrierile de mai târziu se desfăşoară mai clar şi stabileşte o identitate[905]. Möhler a expus importanţa hristologiei şi a necesităţii mântuirii în lucrarea sa *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus* (1827). El arată că: „După cum Adam este reprezentantul neamului căzut de la faţa lui Dumnezeu, tot aşa Hristos este cel care a mântuit umanitatea. După cum a avut loc o legătură tainică între păcatele tuturor oamenilor şi păcatul lui Adam, tot aşa există o legătură între Mântuitorul şi cei mântuiţi. Dar nu se produce în mod mecanic o iertare a neamului păcătos. Mântuirea se produce prin opera Sa în mod nemijlocit ca Domnul întregii lumi, ca iubirea, în mod deosebit prin moartea Sa şi anume prin moartea Sa pe cruce şi se arată prin aceasta ca model al sfinţeniei desăvârşite; în sfârşit se arată prin Învierea Sa ca biruinţă asupra morţii"[906]. Importanţa lui Möhler şi a Şcolii de la Tübingen care va număra şi alte nume după el este de a fi deschis sau redeschis capitolul unei consideraţii cu adevărat teologice şi supranaturale a Bisericii. Aceasta a fost văzută într-o manieră destul de exterioară, fie sub

---

904 J. A. Möhler, *La Symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les Catholiques et les Protestantes, d'après leurs confessions de foi publiques*, Tome Second, Besançon, 1836, p. 7.

905 W. Beinert (Hrsg.), *Texte zur Théologie. Dogmatik. Christologie II. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Graz, Wien, Köln, 1989, p. 112.

906 Paul-Werner Scheele, *Johann Adam Möhler* (Wegbereiter heutiger Théologie, hrsg. von H. Fries), Graz, Wien, Köln, 1969, p. 134; J.A. Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus*, 1827, p. 165.

semnul puterii papale în tratatele teologice ale Contrareformei, fie în tratatele apologetice în care se justifica numai autoritatea Magisteriului, fie în sfârşit în prezentările foarte umane ale Iluminismului[907]. La teologii de la Tübingen, Biserica este contemplată în ea însăşi în dependenţă de izvoarele sale dumnezeieşti în Întruparea Fiului şi misiunea Sfântului Duh, ca urmare sau desfăşurare a soteriologiei. Punctul de vedere trinitar este adesea explicit, continuitatea cu Întruparea este pusă clar, primatul principiilor şi finalităţilor spirituale este afirmat, la fel ca şi caracterul comuniunii de-a lungul timpului ca şi în spaţiu[908].

Astfel, cel mai mare teolog al Şcolii de la Tübingen, la care se găsesc unite evlavia interioară, concepţia dogmatică şi simţul istoric-critic, este Johann Adam Möhler (1796-1838), profesor în Tübingen şi München, întemeietorul Şcolii istorice de la Tübingen, care prin lucrarea sa *Symbolik*, a scris cea mai importantă scriere de controversă după epoca Reformei, o lucrare plină de idei dogmatice profunde[909]. În lucrarea sa *Symbolik*, concepţia sa despre Biserică, ideea centrală a gândirii sale teologice, după care el a năzuit în lucrările sale mai timpurii *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*

---

[907] Yves Congar, L'Eglise. *De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 423. Şcoala de la Tübingen include de asemenea pe F. A. Staudenmaier, J. Ev. Kuhn (+1887) şi mai apropiat de noi K. Adam (+1968), *Das Wesen des Katholizismus,* 1924 (Yves Congar, L'Eglise, p. 423, nota 12).

[908] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III,* p. 423.

[909] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg im Breisgau, 1933, p. 227. A se vedea: Dr. J. A. Mohler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensatze der Katholiken und Protestanten nach ihren offentlichen Bekenntnischriften,* 8. und 9. Auflage, Regensburg, 1913, p. 1-24.

(1825); *Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit* (1827), a ajuns la o expunere definitivă. Gândirea teologică a lui Möhler a fost inspirată din Patristică şi el a explicat pentru lumea ideilor, Scolastica medievală[910].

Cel mai speculativ teolog al Şcolii din Tübingen a fost Johannes v. Kuhn (1806-1887), profesor în Giessen şi Tübingen, Dogmatist şi Istoric al Dogmelor în acelaşi timp, în Dogmatica sa, care a rămas incompletă, el a creat o lucrare, care posedă după valoarea sa o parte patristică şi una de Istoria Dogmelor[911]. Doctrina lui Johannes v. Kuhn despre dezvoltarea dogmelor va fi pentru Şcoala din Tubingen un nou pas înainte. Kuhn susţine că o dezvoltare a formei şi a expresiei este nu numai posibilă, dar necesară[912]. Teoria lipsită de durabilitate a lui Kuhn despre cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu ca izvorul prim şi original al cunoaşterii lui Dumnezeu, concepţia sa despre raportul din credinţă şi ştiinţă, filozofie şi teologie, natură şi har l-a dus pe el într-o controversă ascuţită cu Jakob Clemens şi Constantin v. Schäzler, care aici au reprezentat punctul de vedere scolastic-tomist şi au respins interpretarea lui Thoma de Aquino susţinută de Kuhn[913].

---

[910] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 227.
[911] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 228.
[912] Karl Rahner, Karl Rahner, Karl Lehmann, *L'historicité de la transmission. I. Le problème du développement des Dogmes. II. La signification de l'Histoire des Dogmes*, în *„Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation"*, Paris, 1969, p. 341-342.
[913] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 228.

Heinrich Klee (1800-1840)[914], elev al lui Liebermann la Mainz, a scris cu un universalism demn de uimire comentariu la Evanghelia de la Ioan, la Epistola către Evrei[915], a redactat o Istorie a Dogmelor[916], şi înainte de toate în Dogmatica sa catolică[917], străbătută de o profundă convingere catolică a lăsat o operă de erudiţie patristică[918].

La Şcoala din Tübingen se socoteşte şi profesorul de la Münster, Anton Berlage (+1888), a cărui lucrare *Christkatholische Dogmatik* (7 volume) îndreptată contra lui Hermes, după o parte formală este o realizare model[919].

Primul mare reprezentant al Neoscolasticii de limbă germană a fost Joseph Kleutgen (1811-1893)[920], care în marile sale lucrări *Theologie der Vorzeit* (5 volume) şi *Philosophie der Vorzeit* (2 volume), a expus înainte de

---

[914] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 88.

[915] Dr. Martin Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 229.

[916] Henri Klee, *Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétiens,* Traduit de l'allemand par l'Abbé P. H. Mabire, Paris, 1848, p. 10-11.

[917] Heinrich Klee, *Katholisches Dogmatik,* 3. Bde., Mainz, 1834/1835; 4. Aufl., 1861; Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Zweite Auflage, herausgegeben von Michael Schmaus, Herder & C. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1943, p. XVII.

[918] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 229.

[919] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 229.

[920] Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2.Auflage, Göttingen, 1998, p. 310.

toate conținutul teologiei și filozofiei în context organic conform izvoarelor și a apărat punctul de vedere al Scolasticii față de Hermes, Günther și Hirscher[921]. Kleutgen, care ca teolog a fost activ la Vatican I și la redactarea Enciclicii *Aeterni Patris*, a compus la sfârșitul vieții sale, *Institutiones theologicae*, lucrare calculată în 8 volume, o expunere completă a Dogmaticii, care se prezintă într-o legătură organică, o *Summa theologiae* în spiritul lui Thoma de Aquino[922].

Profesorul de la Dogmatică de la Würzburg, Heinrich Joseph Denzinger (+1883), autorul lucrării valoroase încă în zilele noastre *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* (2 volume), continuă să trăiască prin lucrarea sa de neînlocuit *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*[923].

În epoca de restaurare teologică după 1830, prin reînnoirea spiritului și a vieții bisericești se inaugurează mai ales în Germania, un nou progres în teologie, mai întâi în Istorie prin Döllinger, în Patrologie și Simbolică prin J. A. Möhler, în Dogmatică prin H. Klee, apoi, plecând de la Staudenmaier, în Dogmatică speculativă, care revine la spiritul Bisericii[924]. Această restaurare teologică fiind

---

[921] Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 229.

[922] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 229. În sens strict tomist Constantin v. Schäzler (+1880), a reprezentat Scolastica atât în scrierile sale polemice contra lui Kuhn, *Natur und Übernatur, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade*, ca și în lucrările pozitive valoroase *Die Lehre von der Wirksamheit der Sakramente ex opere operato, Das Dogma von der Menschwerdung im Geiste des hl. Thomas* (M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 230).

[923] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 230.

[924] Dr. M. J. Scheeben, *La Dogmatique*. I, Paris, 1877, p. 718.

obligată să fie în mod constant în luptă cu elementele epocii precedente, ca şi cu noile elemente ale Raţionalismului, Naturalismului şi Liberalismului va reveni la teologia clasică şi tradiţională, complet uitată până acum. Un efort asemănător se produce în Franţa în lupta contra urmărilor Jansenismului şi Gallicanismului şi cu legăturile sale Ontologismul şi Tradiţionalismul[925]. În lupta contra lui Wycliff şi Huss, contra dezvoltării conciliariste având în vedere Biserica, împotriva Reformei, contra etatismului absolutist, o tendinţă s-a afirmat şi s-a reînnoit luând în considerare Biserica din punctul de vedere al puterii şi autorităţii. Aceasta a fost o restaurare politico-clericală, căci această Biserică apărea oamenilor politici ca un stat[926]. Prelungită până în secolul al XX-lea, ea a alimentat un anticlericalism din ce în ce mai puternic. Dar o altă restaurare s-a urmărit în acelaşi timp, teologică în sensul cel mai puternic al cuvântului. Mai întâi la Roma, în Colegiul roman încredinţat iezuiţilor de Leon XII şi reorganizat în 1824. Aceasta a fost acţiunea lui G. Perrone, Carlo Passaglia până în 1857 şi a elevilor lor, Clemens Schrader (+1875) şi J. B. Franzelin (+1876), cei doi teologi ai Conciliului din 1869. Scheeben a fost elevul lor (+1888)[927]. Fiecare dintre ei a avut originalitatea sa, dar toţi au recurs cu o frecvenţă mai mult sau mai puţin directă la Möhler şi la Sfinţii Părinţi, mai ales la cei greci (cunoscuţi de Möhler, Petau şi Thomassin), o viziune teologică trinitară şi hristologică a Bisericii ca realitate sau mister supranatural[928].

---

[925] Dr. M. J. Scheeben, *La Dogmatique*. I, Paris, 1877, p. 718.

[926] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin a l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Paris, 1970, p. 428-429.

[927] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin a l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Paris, 1970, p. 429-430.

[928] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin a l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Paris, 1970, p. 430.

2. Poziția dogmatică a Neoscolasticii

În secolul al XIX-lea, apar încercări de a face teologia participantă nemijlocită a unei situații spirituale în mod esențial transformată (Kant, Idealismul german). Aceste încercări eşuează (A. Günther, G. Hermes), sau nu au decât o mică influență asupra ansamblului teologiei catolice (Şcoala de la Tübingen, J. H. Newman). În general, Neoscolastica este cea care domină prin Kleutgen, Scheeben şi alți teologi[929]. Prin Enciclica *Aeterni Patris* (1879), învățătura lui Thoma de Aquino a devenit principalul obiect al tuturor studiilor din şcoli şi seminarii şi s-a declarat o dispută de neîmpăcat împotriva filosofiei moderne şi a teologiei. Neoscolastica a însemnat un interes crescut pentru Bonaventura şi Duns Scotus, mai ales în tradiția franciscană. Totuşi aici se va lua în considerație Neotomismul[930]. Neoscolastica se străduieşte, în reflecția sistematică şi în special prin investigația istorică a Scolasticii medievale, să restabilească legătura cu propria tradiție a Scolasticii, care a fost aproape întreruptă la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Acest efort este desigur necesar, dar astfel distanța dintre starea de fapt a teologiei catolice şi exigențele religioase ale timpului rămâne destul de mare, în ciuda ştiinței care s-a dezvoltat, mai ales în domeniul istoric. Modernismul va deschide un drum pentru a surmonta această situație[931].

---

[929] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 468-469.

[930] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 119.

[931] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 469.

Din punctul de vedere al conţinutului se obişnuieşte ca Neoscolastica să se rezume în patru puncte: 1. O teorie a cunoaşterii obiective. Se contrazice critica lui Kant şi se susţine că, cunoaşterea înţelege lucrurile obiective şi cunoaşterea şi lucrurile corespund reciproc. 2. O antropologie personalistă. Omul ocupă o poziţie în lume. Prin spiritualitatea sa, omul devine personalitate şi construieşte prin aceasta lumea culturii deasupra naturii. 3. O metafizică teistă-teologică. La începutul, la mijlocul şi la sfârşitul cursului lumii există Dumnezeu, care dă evoluţiei lucrurilor sensul şi scopul lor. 4. O etică perfecţionistă. Omul este o fiinţă morală, adică el are conştiinţă şi voinţă liberă şi sarcina lui este de a face binele. Numai prin aceasta, el se dezvoltă de la persoană la personalitate[932]. Văzută din punct de vedere istoric, Neoscolastica este nu numai o restaurare, ci aceasta s-a ataşat conştient de tradiţia scolastică neîntreruptă în Spania şi Italia[933]. Poziţia Neoscolasticii s-a întărit prin combaterea sistemului lui Georg Hermes (1775-1831) şi Anton Günther (1783-1863)[934]. Deci aceasta nu a început cu Enciclica *Aeterni Patris*, ci a devenit mai puternică prin acest sprijin bisericesc oficial[935]. Cei mai importanţi

---

[932] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 119.

[933] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 119.

[934] Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2.Auflage, Göttingen, 1998, p. 299-310.

[935] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 119.

reprezentanţi ai Neoscolasticii sunt Joseph Kleutgen (1811-1883) şi Matthias Joseph Scheeben (1835-1888)[936].

Prin numeroşi teologi italieni şi francezi, prin Şcoala de la Tübingen din Germania şi prin teologul german reprezentativ J. Kleutgen, Scolastica medievală a ajuns punctul central al interesului nu numai în teologia istorică, ci şi în domeniul Dogmaticii. O confirmare a poziţiei dominante a acestei direcţii a fost făcută de Enciclica *Aeterni Patris* (1879)[937] a lui Leon al XIII-lea (1878-1903)[938], în care filozofia lui Thoma de Aquino a fost recomandată ca ştiinţă fundamentală în cadrul învăţământului teologic superior[939]. Kleutgen a contribuit la dezvoltarea Neoscolasticii nu numai prin scrierile sale, ci şi prin poziţia sa bisericească puternică pe care el şi-a creat-o în timpul luptei împotriva lui G. Hermes şi A. Günther. Lui Kleutgen se datorează probabil prima schiţă a Enciclicii *Aeterni Patris*, precum şi redactarea finală a constituţiei *De fide catholica* a Conciliului Vatican I[940]. Matthias Joseph Scheeben (1835-1888)[941], Profesor în

---

[936] Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2.Auflage, Göttingen, 1998, p. 299-310.

[937] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 362.

[938] Claudio Rendina, *Papei. Istorie şi secrete*, Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 798-805.

[939] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 362.

[940] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 119-120.

[941] Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte.*

Köln, a fost desemnat cel mai mare dogmatist al secolului al XIX-lea, un teolog de un talent speculativ genial şi de o cunoaştere profundă a Patristicii, în mod deosebit a învăţăturii Părinţilor greci, a Scolasticii medievale şi a Scolasticii după Conciliul de la Trident, care în unirea armonioasă a metafizicii, speculaţiei teologice şi misterului lui Dumnezeu a întrebuinţat unitatea organică a dogmei şi principiile raţiunii pentru o expunere vie şi independentă[942]. Cel mai renumit dogmatist romano-catolic al secolului al XIX-lea, Matthias Joseph Scheeben (+1888), a acordat importanţă tradiţiei clasice, Sfinţilor Părinţi şi Scolasticii medievale[943]. Ideea fundamentală a gândirii şi lucrării sale teologice, învăţătura despre supranatural în însemnătatea sa pentru teologia şi viaţa creştină, domină primele sale scrieri *Natur und Gnade* şi *Herrlichkeit der göttlichen Gnade*. Lucrarea sa originală *Die Mysterien des Christentums* este „cea mai îndrăzneaţă, profundă şi spirituală lucrare, pe care a produs-o teologia mai nouă"[944]. El fundamentează dogmatica pe aceste izvoare, Sf. Părinţi şi Scolastica medievală, şi caută printr-o analiză independentă, profundă să facă vie moştenirea din această tradiţie mai veche. Scheeben accentuează evident deosebirea credinţei faţă de cea naturală sau numai raţională. În acest context, el pecetluieşte expresia *supranatural*, care în cazul lui desemnează suprasensibilul, pentru că raţiunea este inaccesibilă în

---

Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, 2.Auflage, Göttingen, 1998, p. 310.

[942] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 231.

[943] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 362.

[944] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 231.

învățătura de credință[945]. Punctul culminant al gândirii teologice a lui M. J. Scheeben este expus în lucrarea *Handbuch der katholischen Dogmatik*[946], în care o cunoaștere deosebită a întregii Tradiții teologice și o energie de gândire speculativă, care intimidează orice dificultate conduc la înălțimea și profunzimea tainelor credinței. Scheeben, a căror lucrări au fost editate din nou, posedă fără îndoială o valabilitate catolică internațională, așa cum nici un alt teolog speculativ nu a scris în limba germană[947]. Dogmatica sa care a rămas neterminată a fost continuată și încheiată de Profesorul Leonhard Atzberger (+1918) din München, care înainte de toate și-a adus contribuția în domeniul eshatologiei (Eshatologia creștină în stadiul revelației ei în Vechiul și Noul Testament, Istoria eshatologiei creștine în timpul preNicéean)[948].

J. M. Scheeben este considerat cel mai important dogmatist neoscolastic din timpul secolului al XIX-lea. Scrierile lui au apărut în multe ediții. Tema fundamentală a gândirii lui a fost relația dintre natural și supranatural. El a primit impulsuri din gândirea Sfinților Părinți despre harul supranatural și legătura lui cu misterul Întrupării și Euharistiei. Prin aceasta el a ajuns la concepția despre sarcina teologiei, pe care o prezintă în primul volum al Dogmaticii[949]. M. J. Scheeben a combătut Raționalismul,

---

[945] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 362-363.

[946] Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der kaholischen Dogmatik*. Zweite Auflage, herausgegeben von Michael Schmaus, Herder & Co.m.b. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1943, p. V-VI.

[947] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 231.

[948] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 231.

[949] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 120.

Naturalismul şi Liberalismul. Faţă de Raţionalism, el explicat cunoaşterea teologică în elevaţia sa supranaturală, faţă de Naturalism a demonstrat conţinutul şi contextul din adevărurile supranaturale revelate şi faţă de Liberalism a susţinut importanţa ordinii supranaturale ca un factor în întreaga viaţă externă şi internă[950]. Scheeben nu a redactat tratatul despre Biserică pe care ar fi trebuit să-l cuprindă lucrarea sa *Handbuch der katholischen Dogmatik*, dar viziunea sa despre Biserică este legată de sinteza sa teologică şi de unele poziţii personale elaborate cu profunzime şi urmărite cu o rigoare sistematică[951]. Puterea sa constă în a situa Biserica în ansamblul misterelor supranaturale, misterul Sfintei Treimi şi misterul Întrupării, şi de a uni vizibilul cu invizibilul, care este „misterul sacramental", ce se realizează în Hristos, în Biserică Trupul Său, în Euharistie[952].

Sfânta Treime este un mister pentru raţiunea umană şi pentru orice raţiune creată, căci raţiunea nu poate să dovedească prin mijloacele sale naturale realitatea celor trei persoane în Dumnezeu. A spune că această dogmă scapă oricărei demonstraţii, înseamnă a zice în acelaşi timp că ideile noastre despre Treimea persoanelor nu pot să fie decât idei analoage, neclare prin urmare şi imperfecte, mai imperfecte şi mai neclare decât acelea despre natura şi fiinţa dumnezeiască[953].

---

[950] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 120.
[951] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Paris, 1970, p. 433.
[952] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, p. 433.
[953] Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Zweite Auflage, herausgegeben von Michael Schmaus, Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1943, p.454.

M. J. Scheeben tratează aprofundat despre importanţa misterului Treimii ca obiect al Revelaţiei şi al cunoaşterii, fie în sine, fie în raport cu celelalte mistere ale Creştinismului.

„Taina Sfintei Treimii, după cum am văzut, este deodată nedemonstrabilă şi inaccesibilă raţiunii. Aceasta este deasupra oricărei înţelegeri fiind un adevăr transcendental. Ea nu are nici un raport necesar şi viu cu adevărurile naturale, nici cu nevoile naturale ale creaturii"[954].

„Poziţia şi importanţa Dogmei Sfintei Treimi poate fi considerată dintr-un punct de vedere triplu: 1. Ea desăvârşeşte şi întăreşte cunoaşterea naturală pe care o avem despre Dumnezeu şi relaţiile creaturii cu El; 2. Ea sporeşte cunoaşterea supranaturală pe care o avem despre Dumnezeu; 3. Ea ne ajută să cunoaştem mai bine ordinea supranaturală a lumii, care se întemeiază în întregime pe această dogmă fundamentală"[955].

Revelaţia Treimii are o importanţă esenţială pentru cunoaşterea lucrărilor supranaturale ale lui Dumnezeu sau ordinii supranaturale. Natura acestor lucrări, principiul lor, scopul lor nu pot fi înţelese decât prin raporturile dumnezeieşti interne şi prin relaţiile lor reciproce. Aceste lucrări au cu ele un raport aşa de apropiat şi viu, încât trebuie să le considerăm ca o imitare, o reproducere, o extensiune, într-un cuvânt ca o adevărată manifestare exterioară a Treimii. Lucrările supranaturale despre care este vorba constau în unirea lui Dumnezeu cu creatura prin

---

[954] Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Zweite Auflage, herausgegeben von Michael Schmaus, Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1943, p.457; Dr. M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, II, p. 725.

[955] Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Zweite Auflage, herausgegeben von Michael Schmaus, Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1943, p. 458; Dr. M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, II, p. 726.

har şi prin Întrupare[956]. În lumina Treimii, se vede că Întruparea, manifestarea sa reală în afară, apare în toată importanţa sa, pentru că ea se arată în originea sa vie şi în adevăratul său centru[957].

Poziţia originală a lui Scheeben se fondează pe o valoare a instituţiei sacramentale şi sacerdotale care, într-un anumit fel, este absolutistă. Spiritul metafizic al Scheeben a dus la un substanţialism şi el a făcut o ontologie a Tainelor. Astfel, el întemeiat maternitatea pe care o atribuie, nu ca Fer. Augustin, unităţii sau Bisericii ca atare, ci Sacerdoţiului şi ideii sale de monarhie papală[958]. Pentru Scheeben, care se opune puternic Naturalismului, suficienţei raţiunii şi judecăţii private, autoritatea Bisericii, pentru a defini credinţa, este autoritatea lui Dumnezeu. Scheeben, care a apărat, până la Conciliul din 1869, unele trăsături ale sensului conciliar şi episcopal, a exprimat, contra cercului lui Döllinger, o adevărată mistică a Papei, legată de teologia sa marială. În această teologie, Scheeben stabileşte viziunea sa despre Biserică văzută ca mireasă nepătată[959].

În domeniul Istoriei Dogmelor avem pe Joseph Schwane (1824-1892)[960], din Münster cu *Dogmengeschichte*, în şase volume, Joseph Bach (+1901) din München,

---

[956] Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Zweite Auflage, herausgegeben von Michael Schmaus, Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1943, p. 459; Dr. M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, II, p. 729.

[957] M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, II, p. 731.

[958] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, p. 434.

[959] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, p. 434-435.

[960] G. Fritz, *Joseph Schwane*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome XIV, Paris, 1941, col. 1583; Lexikon für Théologie und Kirche, T. IX, col. 364.

Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt aus şi Episcopul Johann Nepomuk Zobl (+1901) din Feldkirch, *Dogmengeschichte*, care au lăsat lucrări cuprinzătoare[961]. Dintre autorii monografiilor de Istoria Dogmelor ar fi de menţionat succesorul lui Staudenmaier la catedra de Dogmatică din Freiburg, Friedrich Johann Wörter (+1901), cu examinarea sa despre Istoria Dogmelor în timpul pelagianismului şi semi-pelagianismului. Manualele de Dogmatică scrise în limba germană de Joseph Pohle (+1921) din Breslau, Thomas Specht (+1918) din Dillingen au fost indicate mai înainte[962].

Şcoala din Tübingen a creat lucrări fundamentale nu numai în domeniul Dogmaticii, ci a produs şi lucrări în domeniul teologiei istorice. Un istoric al Bisericii de o mărime superioară, la care până în cea mai mică critică istorică grijulie şi talentul creaţiei lucrărilor mari se unesc, a fost istoricul Bisericii de la Tübingen şi mai târziu episcopul de Rottenburg, Carl Joseph von Hefele (+1893)[963]. Lucrarea sa ştiinţifică de o viaţă întreagă este contribuţia sa valoroasă la Istoria Bisericii şi înainte de toate la Istoria Sinoadelor (7 volume), la care mai târziu Cardinalul Hergenröther a adăugat încă 2 volume, o lucrare de o valoare nepieritoare pentru Istoria Bisericii şi Istoria Dogmelor, care a apărut în traducere franceză cu completarea lui H. Leclercq. Direcţia istorică bisericească a lui Hefele, cu accent critic mai puternic şi cu prelucrare

---

[961] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 233.
[962] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 233.

mai largă a Patristicii, se prezintă la elevul şi succesorul său, Xaver von Funk (+1905)[964].

Perioadei Neoscolasticii aparţine de asemenea cercetarea istorică întreprinsă de unii teologi catolici.

Aici trebuie să se menţioneze doi dintre numeroşii cercetători care printr-o metodă istorică-critică puternică au adus contribuţii importante în domeniul teologiei protestante, ambii fiind cercetători ai lui Luther şi anume Hartmann Grisar, S. J., (1845-1932) şi Friedrich Heinrich Denifle, O. P. (1844-1905)[965].

---

[964] Dr. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 242-243.

[965] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 120. Lucrarea lui Hartmann Grisar despre Luther se străduieşte să fie o critică strictă a izvoarelor şi o prezentare obiectivă, dar controversată prin interpretarea personalităţii Reformatorului (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 121). Cercetarea lui Denifle, care se fundamentată pe o cunoaştere cuprinzătoare a manuscriselor şi izvoarelor, a avut două domenii principale, pe de o parte, mistica germană, pe de altă parte, Luther şi Luteranismul. El a făcut descoperirea importantă că Scolastica şi mistica nu sunt opuse, ci se însoţesc în multe privinţe şi aceasta este valabil pentru lucrările latine ale lui Eckhart (A. Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 121). Lucrarea lui Fr. H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über die Iustitia Dei (Rom. 1, 17)*, este una din cele mai importante lucrări care s-au scris despre istoria exegezei medievale, chiar dacă se ia în consideraţie critica întemeiată a lui Karl Holl. Dacă Denifle uneori se face vinovat de o polemică unilaterală faţă cercetarea protestantă şi de alte aprecieri considerate cu totul confesionale, el a dat o nouă imagine a relaţiei lui Luther cu Scolastica. El a arătat că Luther nu a privit numai înainte, ci în unele puncte de vedere importante, el a rămas un teolog medieval. Această concepţie, prin prelucrarea lui Ernst Troeltsch a avut o mare importanţă pentru concepţia secolului XX despre Luther (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 121).

Capitolul care se încheie aici a urmărit să facă o prezentare a Istoriei Dogmelor în Romano-Catolicism şi a teologiei romano-catolice în epoca modernă după perioada Reformei. Punctele principale ale acestui capitol au tratat astfel perioada pregătitoare (1500-1570), istoria teologiei scolastice mai noi de la Conciliul Trident până la 1660, istoria teologiei scolastice sau speculative şi sistematice, perioada stagnării teologiei scolastice (1660-1760), perioada decăderii teologiei scolastice (1760-1830 sau 1840) şi perioada restaurării teologiei catolice după 1830. Pentru expunerea acestui capitol care cuprinde o perioadă vastă începând din secolul al XVI-lea până în secolul al XIX-lea, am recurs la enumerarea celor mai reprezentativi teologi catolici şi la menţionarea operelor lor însoţite de anumite scurte aprecieri. Deşi această expunere a Istoriei Dogmelor şi a Istoriei Teologiei Dogmatice în Biserica Romano-Catolică în secolele XVII-XIX, pare aridă la prima vedere, totuşi ea cuprinde liniile principale ale Istoriei Dogmelor şi Istoriei învăţăturii dogmatice în Biserica Romano-Catolică. Dacă am recurs la o expunere mai aridă a Istoriei Dogmelor şi a Istoriei teologiei în Biserica Romano-Catolică prin expunerea învăţăturilor dogmatice ale Conciliului de la Trident în secolele XVII-XVIII, precum şi a prezentării unor teologi şi a lucrărilor lor, am procedat în acest fel urmând metoda renumiţilor teologi catolici M. J. Scheeben şi M. Grabmann, care au scris lucrări fundamentale în domeniul Istoriei Dogmelor.

CAPITOLUL V

ISTORIA DOGMEI DESPRE PRIMATUL PAPAL ÎN SECOLUL AL XIX-LEA ŞI DEFINIREA ACESTEI DOGME LA CONCILIUL VATICAN I (1869-1870)[966]

1. Istoria Dogmei despre Primatul papal

Centralismul Bisericii Romano-Catolice şi ecleziologia papală s-au dezvoltat continuu în cursul mai multor secole cu toate rezistenţele şi crizele. Ele obţin prin restaurarea şi mişcarea ultramontanistă din cursul secolului al XIX-lea o anumită actualitate şi o acceptare bisericească interioară, pentru că circumstanţele au recomandat ca ele să se fixeze definitiv din punct de vedere dogmatic. Când obstacolul esenţial, care în trecut, de exemplu la Conciliul de la Trident, s-a opus unei dogmatizări a infailibilităţii papale, episcopatul bine fundamentat teologic şi puternic intenţionat politic bisericesc a fost acela căruia i-a revenit

---

[966] Pentru dogma despre primatul papei şi definirea acestei dogme la Conciliul Vatican I a se vedea: Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles Oecuméniques.* 12. Publiée sous la direction de Gervais Dumeige, S. J., Paris, 1964; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971; Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Rockford, Illinois, 1974; Giuseppe Alberigo, *Le Concile Vatican I (1869-1870),* în „*Les Conciles Oecuméniques*". Tome I, L'Histoire, Paris, 1994, p. 337-359; Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte.* Band 2. *Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999.

victoria papalității asupra sistemului național bisericesc[967], ca Galicanismul[968].

Dezvoltarea învățăturii despre infailibilitate ne arată că din perioada Scolasticii medievale înfloritoare a fost stabilită concepția, că Biserica în hotărârile ei de învățătură, datorită asistenței Sfântului Duh, nu poate să greșească, deci este infailibilă. Totuși cine reprezintă Biserica în mod concret rămâne contestabil, numai Conciliile sau Conciliile împreună cu Papa sau Papa singur sau episcopii în totalitate, ca succesori ai apostolilor? Această problemă se asociază problematicii, dacă jurisdicția episcopului este fundamentată pe un drept dumnezeiesc special sau numai deviat din primatul papal[969]. În cele din urmă aceasta a produs disensiune în această problemă, dar nu s-a discutat controversat, dacă Biserica posedă în papalitate reprezentarea ei deplină. Infailibilitatea hotărârilor papale de învățătură s-a afirmat în general[970]. Acordul general asupra dogmei mariologice din 1854 arată, că acest act hotărâtor a lui Papei Pius al IX-lea (1846-1878)[971], s-a constituit ca precedent pentru o

---

967 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte.* Band 2. *Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 554.

968 Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 85.

969 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 554.

970 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 554.

971 Claudio Rendina, *Papei. Istorie și secrete*, Traducere și note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, București, 2003, p. 790-798.

dogmă a infailibilităţii[972]. Aceasta corespunde cu faptul că Pius IX a instituit în 1832 pentru prima dată de la predecesorul său Grigorie al XVI-lea (1831-1846)[973], noul instrument al Enciclicii prin care a extins întrebuinţarea sistematică, pentru ca prin hotărârile de învăţătură papale ale Bisericii întregi, să recomande părerea sa în toate problemele importante ale timpului[974]. Noua profilare a Ultramontanismului după 1848 a dus la o identificare a Bisericii cu Papalitatea, convingerea bisericească se supune aşadar acordului cu poziţia învăţăturii luate de Papă, care prin aceasta este valabilă, ca adevăr dumnezeiesc, deoarece Papa în sens tainic trece drept manifestarea supranaturalului în această lume[975].

„Pentru a situa opera eclesiologică a Conciliului Vatican I nu trebuie să se piardă din vedere un anumit număr de condiţionări de ordin politic sau pastoral. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, ideile episcopale şi opoziţia faţă de infailibilitatea Papei erau încă răspândite în diverse ţări ale Europei"[976]. „În acelaşi timp, în funcţionarea Bisericii Catolice, secolul al XIX-lea vede o dezvoltare însemnată a centralizării puterilor în mâinile Vaticanului. Roma aprobă şi uneori corectează Conciliile

---

[972] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 554.

[973] Claudio Rendina, *Papei. Istorie şi secrete*, Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 783-790.

[974] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 554.

[975] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 554.

[976] P. Tihon, *L'Eglise*, în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut*, Paris, 1995, p. 501.

locale. În ajunul Conciliului, catehismele, manualele de teologie, Conciliile locale, reflectă din ce în ce mai mult pozițiile romane. Sub pontificatul lui Pius IX se răspândește o adevărată devoțiune față de persoana Papei"[977].

Suma doctrinară a pontificatului lui Pius IX, după definirea dogmei despre nepătata zămislire a fost Conciliul Vatican I. Pregătit cu mai mulți ani înainte, Conciliul lui Pius IX și-a propus să trateze toate felurile de probleme dogmatice, morale sau disciplinare. O comisie teologică, în care lucra Franzelin, a repartizat problemele dogmatice după planul lui *Syllabus*, vizând panteismul, raționalismul absolut și raționalismul temperat, dar și erorile în materie de exegeză, precum și problemele privind morala individuală și socială, în special căsătoria[978]. Când Pius IX la 29 iunie 1868 prin bula *Aeterni Patris* a convocat Conciliul Vatican I ca al XX-lea Conciliu ecumenic în istorie conform modului de calculare romano-catolic, acesta a trezit o atenție internațională. Scopul oficial al Conciliului se află pe linia lucrării *Syllabus*, adică ar fi o manifestare împotriva *pericolelor moderne* și în același timp să lucreze pentru o reînnoire a vieții catolice[979]. Planurile Conciliului au întâlnit un interes puternic și sprijin din multe părți, dar și neîncredere, mai ales în cercurile liberale din Franța, Germania și Austria. Acestea din urmă au fost determinate de faptul că, comisiile pregătitoare au fost compuse unilateral cu preponderență pentru Curie și alte instanțe romano-catolice și puțini

---

[977] P. Tihon, *L'Eglise,* Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 501.

[978] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme,* Paris, 1970, p. 289.

[979] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 111.

reprezentanţi pentru teologia universitară germană. De asemenea, au fost determinate de directiva comisiilor şi secretul strict în jurul lucrărilor şi mai ales de propaganda intensivă pentru ca Papa să fie declarat infailibil printr-o hotărâre dogmatică, ceva care nu a intrat în programul oficial al conciliului[980].

Acest Conciliu, care se socoteşte ca al XX-lea Conciliu ecumenic, s-a ţinut, sub pontificatul lui Pius al IX-lea, din 8 decembrie 1869 până la 18 iulie 1870. În afară de probleme de disciplină bisericească, Conciliul, luptând contra panteismului şi materialismului, s-a preocupat de distincţia infinită care se afirmă între Dumnezeu şi lume, de libertatea actului creator, a Revelaţiei, a naturii credinţei şi raportului său cu raţiunea naturală. El a tratat de asemenea primatul universal al jurisdicţiei Papei şi infailibilităţii sale în definiţiile solemne de credinţă[981]. Conciliul s-a deschis la 8 decembrie 1869 şi s-a ţinut în Biserica Sf. Petru. Din 1050 de delegaţi autorizaţi s-au aflat la Conciliu 774, dintre care o treime din ţări din afara Europei. Programul a fost reglat în mod strict. Comitetul de conducere care a fost desemnat de Papă deja în 1865, a prezentat un număr de scheme sau lucrări de pregătire, pe care Conciliul avea să le formuleze ca decrete. Lucrările pregătitoare au fost ordonate în patru categorii: 1. *De rebus ad fidem pertinentibus*; 2. *De rebus disciplinae ecclesiasticae;* 3. *De rebus ordinum regularium*; 4. *De rebus ritus orientalis*[982]. Cel mai mult material nu a fost prelucrat niciodată. Cauza a fost fără

---

980 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 111.

981 Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 497.

982 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 111.

îndoială faptul că, Conciliul s-a întrerupt înainte de termen în legătură cu războiul franco-german, când Roma a fost ocupată de trupe piemonteze, dar şi pentru faptul că lucrarea Conciliului urmărea să fixeze problema infailibilităţii[983]. „Reunit în contextul confruntării dintre Biserică şi lumea modernă, Conciliul Vatican I îşi propune explicit „să unifice lumea catolică într-o demonstraţie puternică a adevărului opus erorilor timpului" şi să consolideze autoritatea bisericească, în special aceea a Pontifului roman. În acest scop, acesta caută înainte de toate să afirme identitatea Bisericii precum şi autoritatea sa şi drepturile sale în calitate de „societate perfectă""[984].

În sesiunea a treia a Conciliului Vatican I, în decretul de învăţătură despre credinţa catolică, Biserica este considerată ca tezaurul şi dovada Revelaţiei. „Prin aceasta noi putem ajunge la datoria de a îmbrăţişa credinţa adevărată şi să persistăm în ea până la sfârşit, prin care Dumnezeu prin Fiul Său Unul născut a întemeiat Biserica şi a aşezat-o pe ea cu anumite semne clare a cărei origine vine de la El, pentru că ea înainte de toate poate fi recunoscută, ca păzitoarea şi învăţătoarea Cuvântului revelat"[985]. „Comisia însărcinată de Pius IX să pregătească un text despre Biserică a luat ca bază a lucrărilor sale *Syllabus* şi a propus o schemă în două părţi, tratând despre Biserică, apoi raporturile dintre Biserică şi Stat, după aceea a doua schemă tratând *Despre Pontiful Roman*, care

---

[983] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 111.

[984] P. Tihon, *L'Eglise*, Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut*, Paris, 1995, p. 502-503.

[985] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3012; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 258.

nu vorbeşte despre infailibilitate. Această a doua schemă a fost integrată între cele două părţi ale primei scheme şi acest ansamblu a fost distribuit Părinţilor în ianuarie 1870. La cererea numeroşilor episcopi, în martie 1870, un capitol a fost adăugat despre problema infailibilităţii"[986].

Deşi nu refacem istoria Conciliului Vatican I trebuie să menţionăm aici principalele etape ale lucrării care au dus la Constituţia dogmatică *Pastor aeternus,* primul text de amploare despre Biserică formulat de Magisteriul oficial[987]. *Syllabus/Registru*[988], a fost luat ca bază a lucrărilor Comisiei teologice-dogmatice creată de Pius al IX-lea şi Comisia a propus la 20.X.1869, o schemă *De Ecclesia* în două părţi, zece capitole despre Biserică, trei despre raporturile dintre Biserică şi Stat, apoi o altă schemă *De Romano Pontifice* în două capitole, care nu tratează despre infailibilitate, deşi votul asupra acestui subiect a fost pregătit din septembrie 1867. Introducerea acestor două capitole între cele două părţi ale schemei *De Ecclesia* a ajuns la textul *Supremi Pastoris*[989]. Johannes Baptist Franzelin (1816-1886), Clemens Schrader (1820-1875) şi Giovanni Perrone (1794-1876), au fost redactorii

---

[986] P. Tihon, *L'Eglise,* Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J. et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 503; Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à* l'époque *moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 441.

[987] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 440-441.

[988] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Gütersloh, 1999, p. 555.

[989] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 441.

Constituțiilor Conciliului Vatican I[990]. Numeroși Părinți au cerut să se introducă problema infailibilității papale și un capitol a fost adăugat despre acest articol în martie 1870. Doctrina despre papalitate luând astfel prima dată o dezvoltare și un caracter de urgență, schema se va diviza în două părți (27 ianuarie 1870), care primesc titlul, respectiv, *Constitutio dogmatica prima De Ecclesia Christi, Pastor aeternus* (4 capitole; text remis Părinților la 9 mai 1870) și *Constitutio dogmatica secunda de Ecclesia, Tametsi Deus*, al cărei text redactat din nou de J. Kleutgen după criticile și dorințele exprimate în discuția generală despre *Supremi Pastoris*, cuprinde 10 capitole. Dar acest al doilea text nu a fost votat, nici chiar discutat[991].

Printre criticile făcute textului din 21 ianuarie 1870, se referă mai ales la următoarele două critici. Prima se referea la faptul că schema începea printr-un capitol 1: *Ecclesia est Corpus Christi mysticum*. Noțiunea de Trup mistic era astfel privilegiată ca exprimând cel mai bine natura profundă a Bisericii. Se recunoștea aici caracteristica Bisericii romane. Aceasta va întâlni o primire temperată și anume, 54 de Părinți au aprobat-o, 20 au acceptat acest punct de plecare propunând amendamente textuale și 53 au respins-o[992]. Această

---

[990] P. Tihon, *L'Eglise*, Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut*, Paris, 1995, p. 499.

[991] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Paris, 1970, p. 441; Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut*, Paris, 1995, p. 503, arată de asemenea că această a doua constituție nu a avut timp să fie votată, nici chiar discutată.

[992] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*, Tome III, Paris, 1970, p. 442.

noțiune spirituală nu răspundea cerințelor timpului și se dorea o definiție de tip Bellarmin, insistând asupra vizibilității Bisericii. Textul revăzut de J. Kleutgen devine satisfăcător la aceste critici fără a renunța la ideea de Trup mistic[993]. „A doua critică viza situația că anumiți părinți ai majorității, dar mai ales cei ai minorității reproșează schemei că nu vorbește deloc despre episcopi, nici despre concilii. Papa risca să se izoleze de Biserică și de Episcopat. Această lipsă gravă va fi reabilitată prin *Constitutio secunda*. De fapt, Conciliul a furnizat elemente ale unei teologii a Episcopatului în textele care vorbesc despre Papă. Dar faptul că constituția *Pastor aeternus* despre puterea papală nu a fost separată de ansamblul lui *De Ecclesia,* pentru că prin forța lucrurilor ea a fost singura promulgată, a introdus în eclesiologie o lipsă și un dezechilibru, care au fost denunțate și dezaprobate"[994]. „Dar mai are până când această putere a Suveranului Pontif să devină obstacol al puterii jurisdicției episcopale obișnuite și nemijlocite, prin care episcopii, instituiți de Duhul Sfânt, succesorii Apostolilor, păstoresc și conduc ca adevărați păstori fiecare turma care i-a fost încredințată. Dimpotrivă, această putere a fost afirmată, întărită și apărată de păstorul suprem și universal, după cum zice Sf. Grigore cel Mare: „Onoarea mea este onoarea Bisericii universale. Onoarea mea este puterea fraților mei. Eu sunt, într-adevăr, onorat atunci când dau fiecăruia onoarea care i se cuvine"[995].

---

[993] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes,* Tome III, p. 442.

[994] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes,* Tome III, p. 442.

[995] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1655; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion*

În introducerea la decretele celei de a patra sesiuni despre primat, Părinții Conciliului exprimă aceeași idee și ei definesc în patru capitole doctrina despre primat. „Pentru a da existență durabilă operei de mântuire, Păstorul cel veșnic și Arhiereul sufletelor noastre a hotărât să zidească Sfânta Biserică. În ea trebuie să fie cuprinși toți credincioșii, ca în casa Dumnezeului celui viu prin legătura unei credințe și a unei iubiri. De aceea El înainte de preamărirea Sale de către Tatăl s-a rugat nu numai pentru Apostoli, ci și pentru fiecare din cei care au crezut în Cuvântul Lui pentru ca toți să fie una, după cum Fiul și Tatăl una sunt (Ioan 17, 20). Deci după cum Apostolii, pe care El i-a ales din lume și i-a trimis, cum El însuși a fost trimis de Tatăl, tot așa trebuie după voința Sa să fie în Biserica Sa, păstorii și învățătorii pentru împlinirea misiunii până la sfârșitul lumii"[996]. Capitolul 1. *Instituirea primatului apostolic în Sf. Petru* din a patra sesiune a Conciliului arată că: „Noi învățăm deci și noi declarăm, că urmând mărturiile Evangheliei, primatul jurisdicției asupra întregii Biserici a lui Dumnezeu a fost făgăduit și dat nemijlocit și direct de Hristos, Domnul nostru, Sfântului Apostol Petru... Și numai lui Simon Petru, după Învierea Sa, Iisus i-a conferit jurisdicția de păstor și conducător suprem asupra întregii sale zicând: „Paște mielușeii Mei,

---

Symbolorum, Definitionum et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3061-3062; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 298.

[996] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3050-3051; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 293-294.

Paşte oile Mele" (Ioan 21, 15, 16)[997]. Capitolul II. *Revelaţia* al *Constituţiei dogmatice despre credinţa catolică Dei Filius* se încheie cu afirmaţia că: „Trebuie să se creadă despre credinţa dumnezeiască şi catolică tot ceea ce este conţinut în Cuvântul lui Dumnezeu, scris sau transmis şi pe care Biserica îl propune să fie crezut ca revelat dumnezeieşte, fie printr-o judecată solemnă, fie prin Magisteriul obişnuit şi universal"[998].

Textul complet al Capitolului I. *Instituirea primatului apostolic al Sf. Petru,* arată astfel că: „Noi învăţăm deci şi noi declarăm că, urmând mărturiilor Evangheliei, primatul jurisdicţiei asupra întregii Biserici a lui Dumnezeu a fost făgăduit şi dat nemijlocit şi direct de Hristos, Domnul nostru, Sfântului Apostol Petru. Într-adevăr, numai lui Simon, El i-a zis deja: Tu te vei chema Chifa" (Ioan 1, 42), după care acesta L-a mărturisit zicând: „Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu", căruia Domnul îi adresează aceste cuvinte solemne: „Fericit eşti Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ţi-au descoperit ţie aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri. Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui. Şi îţi voi da ţie cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pământ va fi legat

---

[997] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1651; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3053-3054; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 295.

[998] Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 284.

şi în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat şi în ceruri" (Matei 16, 17-18). Şi numai lui Simon Petru, după Învierea Sa, Iisus îi va conferi jurisdicţia de păstor şi conducător suprem asupra întregii sale turme zicând: „Paşte mieluşeii Mei, Paşte oile Mele" (Ioan 21, 15). Aceastei învăţături aşa de clare a Sfintelor Scripturi aşa cum ea a fost înţeleasă de Biserica catolică, se opun deschis opiniile greşite ale acelora care, pervertind forma de conducere instituită de Hristos, Domnul nostru, negând că, înaintea celorlalţi apostoli, luaţi fie izolat, fie toţi împreună, Petru singur ar fi fost înzestrat de Hristos cu un primat al jurisdicţiei adevărate şi propriu zise, sau de cei care afirmă că acest primat nu a fost conferit direct şi nemijlocit Sfântului Petru, ci Bisericii şi, prin aceasta, lui Petru ca slujitor al său"[999]. Teologul catolic Chritoph Theobald interpretează acest text al Conciliului Vatican I şi ajunge la concluzia că acesta afirmă primatul papal. „Succesiunea textului indică trei puncte ale învăţăturii Sfintei Scripturi, reţinute de Conciliu: unicitatea relaţiei dintre Petru şi Hristos, transmiterea nemijlocită a primatului lui Petru de Hristos fără încetare prin Biserică şi, în sfârşit, caracterul jurisdicţional al acestui primat care se exprimă a „lega şi dezlega", precizat în Capitolul III şi imposibil de redus la un „primat de onoare"[1000].

---

[999] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1651; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 3053-3054; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 295-296; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire 's Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 316.

[1000] Chr. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infailible,* în Bernard Sesboüé,

Capitolul II *Perpetuitatea primatului Sfântului Petru,* afirmă că: „Ceea ce Hristos, Domnul nostru, conducătorul păstorilor, păstorul suprem al turmelor, a instituit pentru mântuirea veşnică şi binele perpetuu al Bisericii trebuie necesar, prin această autoritate, să rămână totdeauna în Biserică, care, întemeiată pe piatră, va subzista ferm până la sfârşitul veacurilor. „Nimeni nu se îndoieşte şi toate secolele ştiu că Sfântul şi Preafericitul Petru, conducător şi cap al apostolilor, a primit cheile împărăţiei Domnului nostru Iisus Hristos, Mântuitorul şi Răscumpărătorul neamului omenesc: până acum şi totdeauna, este cel care, în persoana succesorilor", episcopii Sfântului Scaun al Romei, întemeiat de El şi sfinţit prin sângele Său, „trăieşte", domneşte, „şi exercită puterea de a judeca"[1001]. De atunci, deşi succede lui Petru în acest scaun, primeşte, din instituirea lui Hristos însuşi, primatul lui Petru asupra întregii Biserici. „Astfel rămâne ceea ce a rânduit adevărul şi Sf. Petru, păzind totdeauna această temeinicie a lui Petru, pe care el a primit-o, el nu a părăsit conducerea Bisericii"[1002]. În acest sens *Constituţia dogmatică despre credinţa catolică „Dei Filius"*, afirmă că „Învăţătura de credinţă, pe care Dumnezeu a revelat-o, nu a fost propusă în spiritul oamenilor ca o descoperire filosofică pentru a se

---

S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut,* Paris, 1996, p. 319; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 295-296.

[1001] Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 317.

[1002] Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 317; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 3056-3057; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 296-297.

desăvârşi, ci ca un depozit dumnezeiesc, încredinţat Mireşei lui Hristos, pentru că îl păstrează în mod fidel şi îl declară infailibil. În consecinţă, sensul dogmelor sfinte care trebuie întotdeauna să fie păstrat este acela pe care mama noastră, Sfânta Biserică l-a determinat şi niciodată nu este îngăduit a se îndepărta de la acest sens sub pretextul şi în numele unei cunoaşteri mai profunde"[1003]. „Ceea ce Hristos, Domnul nostru, conducătorul păstorilor, păstorul suprem al turmelor, a instituit pentru mântuirea veşnică şi binele peren al Bisericii trebuie în mod necesar, prin această autoritate, să rămână totdeauna în Biserică, care întemeiată pe piatră, va subzista ferm până la sfârşitul veacurilor"[1004].

Capitolul III. *Puterea şi natura primatului Pontifului roman* al Constituţiei dogmatice despre Biserica lui Hristos *Pastor aeternus*, afirmă: „Noi fundamentând pe mărturia evidentă a Sfintelor Scripturi şi urmând decretele explicit definite ale predecesorilor noştri, pontifii romani, ca şi a Conciliilor generale, noi reînnoim definiţia Conciliului universal de la Florenţa, care impune credincioşilor să creadă că „Sfântul Scaun Apostolic şi Pontiful roman posedă primatul asupra întregului pământ, că acest Pontif roman este succesorul Sfântului Petru, întâiul dintre Apostoli şi adevăratul vicar al lui Hristos, capul întregii Biserici, tatăl şi doctorul tuturor creştinilor; că lui, în persoana Sf. Petru, i-a fost încredinţată de Domnul nostru Iisus Hristos puterea deplină de a păstori, a

---

[1003] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 3020; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 259.

[1004] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 3056; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, Paris, 1964, p. 317.

domni şi a conduce întreaga Biserică după cum spun actele Sinoadelor ecumenice şi sfintele canoane"[1005].

Capitolul III. *Puterea şi natura Pontifului roman,* defineşte, urmând celor două precedente, „puterea şi natura Pontifului roman", adică puterea sa jurisdicţională şi puterea sa magisterială. Sprijinindu-se deci din nou pe Scriptură („mărturiile clare ale Sfintelor Scripturi") şi Tradiţia („decretele explicit definite atât de predecesorii noştri, pontifii romani, cât şi de Conciliul universal de la Florenţa (1439) şi introduce, cu Capitolul III al *Constituţiei dogmatice despre credinţa catolică Dei Filius,* precizarea că „ea impune tuturor credincioşilor obligaţia de a crede" ceea ce ea conţine[1006]. Aici se reînnoieşte definiţia Conciliului de la Florenţa (1439), „că Sfântul Scaun apostolic şi Pontiful roman posedă primatul asupra întregului pământ, că acest Pontif roman este succesorul Sfântului Petru, primul dintre apostoli şi adevăratul vicar al lui Hristos, capul întregii Biserici, tatăl şi părintele tuturor creştinilor; că lui, în persoana Sfântului Petru, i-a fost încredinţată de Domnul nostru Iisus Hristos deplina putere de a păstori, a domni şi a conduce întreaga Biserică după cum conţin Actele Sinoadelor ecumenice şi sfintele canoane"[1007]. „Pentru că dreptul divin al primatului

---

[1005] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3059; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, 444, p. 297; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques, 12,* Paris, 1964, p. 318.

[1006] Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut,* Paris, 1996, p. 321.

[1007] J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 297; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 3059;

apostolic plasează pe Pontiful roman deasupra întregii Biserici, noi învăţăm şi declarăm de asemenea că el este judecătorul suprem al tuturor credincioşilor şi că în toate cauzele care privesc jurisdicţia bisericească, se poate face recurs la judecata sa. Judecata scaunului apostolic, căreia nici o autoritate nu îi este superioară, nu trebuie să fie remisă nimănui şi nimeni nu are dreptul să judece hotărârile sale. Acesta este motivul pentru care cei care afirmă că este permis să se apeleze judecăţile Pontifului roman la Sinodul ecumenic ca la o autoritate superioară a acestui Pontif, se îndepărtează de la calea adevărului"[1008].

Capitolul III *Puterea şi natura primatului Pontifului roman* precizează acest primat în următoarele pasaje esenţiale: „Astfel deci, noi învăţăm şi declarăm că Biserica Romană, prin porunca Domnului, posedă asupra tuturor celorlalte un primat de putere obişnuită şi că această putere de jurisdicţie a Pontifului roman, care este într-adevăr episcopală, este nemijlocită. Păstorii de toate riturile şi de toate rangurile precum şi credincioşii, atât fiecare în mod separat cât şi toţi împreună, sunt ţinuţi de datoria de subordonare ierarhică şi de adevărata ascultare, nu numai în problemele care privesc credinţa şi obiceiurile, ci şi în acelea care privesc disciplina şi conducerea Bisericii răspândite în întreaga lume. Astfel, păzind unitatea comuniunii şi mărturisirii de credinţă cu Pontiful roman, Biserica este o singură turmă şi un singur păstor. Aceasta este doctrina adevărului catolic, de care

---

Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 318.

[1008] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3063; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, 447, p. 299; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques, 12,* Paris, 1964, p. 319.

nimeni nu poate să se îndepărteze fără pericol pentru credința sa și mântuirea sa"[1009]. „Dacă deci cineva spune că Pontiful roman nu are decât o sarcină de inspecție sau de conducere și nu o putere deplină și suverană a jurisdicției asupra întregii Biserici, nu numai în ceea ce privește credința și obiceiurile, ci și în ceea ce privește disciplina și conducerea Bisericii răspândite în întreaga lume, sau că el nu are decât partea cea mai importantă și nu plenitudinea totală a acestei puteri supreme sau că puterea sa nu este obișnuită și nemijlocită asupra tuturor și fiecăreia din Biserici, ca și asupra tuturor și fiecăruia dintre păstori și credincioși, să fie anatema"[1010]. „Primatul Papei este situat în interiorul Bisericii, nu în afara ei și el are ca scop să mențină unitatea acestei Biserici prin intermediul unității episcopatului. Primatul papal constă într-o adevărată superioritate a jurisdicției, predată lui Petru (și nu Bisericii) pentru a fi transmisă succesorilor săi în care este totdeauna viu. Acest primat al jurisdicției este „cu adevărat episcopal, obișnuit, direct"[1011].

În Prologul celei de-a patra sesiuni a Conciliului se spune: „Noi ținem cu acordul Conciliului Bisericii sfinte pentru apărarea păstorului catolic, pentru nevătămarea și sporirea ca necesară, învățătura despre instituirea,

---

[1009] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3080; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, 445, p. 298.

[1010] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3064; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 299.

[1011] P. Tihon, *L'Eglise,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 506.

existența și natura primatului apostolic sfânt, pe care puterea și stabilitatea întregii Biserici se bazează"[1012]. „Papa este judecător suprem, el nu poate fi supus nici unei alte instanțe și nu este permis ca Papa să fie chemat în fața Conciliului"[1013].

Capitolul IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman*, arată că: „Primatul apostolic pe care Pontiful roman, în calitate de succesor al lui Petru, primul dintre apostoli, îl posedă asupra Bisericii universale, cuprinde de asemenea puterea supremă a magisteriului: Sfântul Scaun a deținut-o totdeauna, după cum au arătat folosirea perpetuă a Bisericilor, dovada și Sinoadele ecumenice, mai ales acelea în care Răsăritul s-a întâlnit cu Apusul în unitatea credinței și a iubirii. Părinții Sinodului al IV-lea de la Constantinopol, urmând căile predecesorilor lor, emit această solemnă mărturisire de credință: „Prima condiție a mântuirii este de a păstra regula credinței ortodoxe. Pentru că nu se poate să devină literă moartă cuvântul Domnului nostru Iisus Hristos care zice: „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica mea" (Matei 16, 18), această afirmație se verifică în fapte, căci în scaunul apostolic religia catolică a fost păstrată întotdeauna fără pată și doctrina catolică a fost întotdeauna mărturisită în sfințenia sa. Doritori de a nu ne separa în nimic de credința și învățătura noastră, noi sperăm să merităm a rămâne uniți în această comuniune pe care o predică scaunul apostolic, pe care se sprijină, în întregime și cu adevărat, soliditatea Religiei creștine. Cu aprobarea Sinodului al II-lea de la

---

[1012] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3052; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, '71, p. 294.

[1013] P. Tihon, *L'Eglise*, Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., et Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut*, Paris, 1995, p. 506.

Lyon, grecii au mărturisit: „Sfânta Biserică romană posedă de asemenea un primat şi o întâietate deplină şi întreagă asupra Bisericii catolice universale, primat pe care ea îl recunoaşte cu adevărat şi smerenie a fi primit, cu plenitudinea puterii, de la Domnul însuşi, în persoana Sfântului Petru, prinţul sau capul apostolilor, al cărui succesor este Papa. Şi după cum ea trebuie, deasupra tuturor, să apere adevărul de credinţă, astfel litigiile care se ridică cu privire la credinţă trebuie să fie tranşate prin judecata sa". În sfârşit, Conciliul de la Florenţa a definit: „Pontiful roman este adevăratul vicar al lui Hristos, capul întregii Biserici, tatăl şi doctorul tuturor creştinilor; lui, în persoana Sf. Petru, i-a fost încredinţată de Domnul nostru Iisus Hristos deplina putere de a păstori, a domni şi a conduce întreaga Biserică"[1014]. Capitolul IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman*, precizează în acest sens că: „Pentru a se achita de sarcina lor, predecesorii noştri au lucrat neobosit la propovăduirea învăţăturii mântuitoare a lui Hristos printre toate popoarele pământului şi ei au vegheat cu o grijă egală la păstrarea sa autentică şi curată, acolo unde ea a fost primită. Pentru aceasta episcopii din lumea întreagă, atât individual, cât şi reuniţi în sinoade, conformându-se tradiţiei îndelungate a Bisericilor şi formelor regulii vechi, au comunicat scaunului apostolic pericolele deosebite care au apărut în materie de credinţă, pentru că pagubele cauzate credinţei au fost reparate acolo unde ea nu a fost supusă slăbiciunii. Pontifii romani, după cum pretindeau condiţiile timpurilor şi lucrurilor, atât în

---

[1014] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3065-3068; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 300-301; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, Paris, 1964, p. 319-320.

convocarea Sinoadelor universale sau sondând opinia Bisericii răspândite pe pământ, cât şi prin sinoade particulare, cât şi datorită mijloacelor pe care le aducea Providenţa, au definit că trebuie să ţină ceea ce ei au recunoscut, cu ajutorul lui Dumnezeu, ca fiind conform Sfintei Scripturi şi Tradiţiilor apostolice. Căci Sfântul Duh nu a fost făgăduit succesorilor lui Petru pentru ca ei să cunoască sub Revelaţia sa o nouă învăţătură, ci pentru că, cu asistenţa sa, ei păzesc cu sfinţenie şi expun fidel Revelaţia transmisă de apostoli, adică depozitul credinţei. Învăţătura lor apostolică a fost primită de toţi Părinţii veneraţi, doriţi şi urmaţi de Sfinţii Părinţi ortodocşi, care ştiau perfect că acest scaun al lui Petru rămânea curat de orice eroare, potrivit cuvintelor făgăduinţei dumnezeieşti a Domnului şi Mântuitorului nostru adresate întâiului dintre ucenici: „Iar Eu m-am rugat pentru tine să nu piară credinţa ta. Şi tu, oarecând, întorcându-te, întăreşte pe fraţii tăi" (Luca 22, 32)[1015].

Constituţia *Pastor aeternus* ataşează Bisericii primatul papal atribuindu-i ca scop păzirea unităţii acestei Biserici prin intermediul unităţii Episcopatului. Primatul este o adevărată superioritate a jurisdicţiei[1016]. Capitolul I. *Instituirea primatului apostolic în Sfântul Petru,* se încheie cu afirmaţia că: „Dacă cineva zice deci că Sfântul Apostol Petru nu a fost pus de Hristos, Domnul nostru, primul dintre toţi apostolii şi cap văzut al întregii Biserici

---

[1015] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33 Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3069-3070; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 320-321; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Regensburg, 1971, 301-302.

[1016] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque mo*derne, *Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 447-448.

luptătoare; sau că acest apostol nu a primit direct şi imediat de la Hristos, Domnul nostru, decât un primat de onoare şi nu un primat al jurisdicției adevărate şi propriu zise, să fie anatema"[1017]. Primatul a fost remis lui Petru, nu Bisericii şi aceasta pentru a fi transmis succesorilor săi în care el este totdeauna în viață. Acest primat de jurisdicție este într-adevăr episcopal, obişnuit şi direct; el se exercită asupra păstorilor şi asupra credincioşilor considerați în ansamblu cât şi individual şi acesta se extinde la disciplină şi la conducere şi de asemenea la învățătura cu privire la credință şi tradiții[1018].

Capitolul III. *Puterea şi natura primatului papal* spune că: „Dar mai are până când această putere a Suveranului Pontif să devină obstacol al puterii jurisdicției episcopale obişnuite şi nemijlocite, prin care episcopii, instituiți de Duhul Sfânt, succesorii Apostolilor, păstoresc şi conduc ca adevărați păstori fiecare turma care i-a fost încredințată. Dimpotrivă, această putere a fost afirmată, întărită şi apărată de păstorul suprem şi universal"[1019]. Acest capitol

---

[1017] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3055; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in der Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 296; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 316-317.

[1018] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes,* Tome III, Paris, 1970, p. 448.

[1019] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1655; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3061-3062; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 298; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 318.

pune pe Papă în poziţia de judecător suprem, care nu este supus nici unei alte instanţe şi asupra căruia nu este permis să se apeleze la Conciliu. Toate aceste precizări elimină orice supravieţuire a Conciliarismului, a Galicanismului sau Episcopatului în termenii cărora Papa nu ar avea decât o parte principală a puterii supreme, care nu ar fi totală decât prin adăugirea puterii secundare a episcopilor. Totuşi Conciliul nu a consacrat poziţiile extremiste ale monarhiei pontificale absolute şi discreţionare[1020]. Infailibilitatea este prezentată ca fructul unei harisme date lui Petru şi succesorilor săi şi care este asigurată Papei în calitate de succesor al lui Petru, în condiţiile precise şi limitate, enunţate în definiţie. După sensul care se dă cuvintelor ea se poate numi personală sau funcţională. Consultarea Tradiţiei Bisericii nu a fost enunţată decât ca un fapt[1021]. Astfel, infailibilitatea Pontifului nu este numai aceea a Bisericii: ea este proprie lui. Ea nu are nevoie de o confirmare juridică sau de o completare a puterii pentru a avea valoarea sa. Obiectul său este bine precizat, dar nu întinderea sa exactă, încât diverse interpretări vor fi propuse asupra acestui punct[1022].

Capitolul IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman*, precizează în acest sens că: „Această harismă a adevărului şi credinţei niciodată indestructibilă a fost acordată de Dumnezeu lui Petru şi succesorilor săi în acest scaun, pentru ca ei să împlinească înalta lor sarcină pentru mântuirea tuturor, pentru ca turma universală a lui Hristos, îndepărtată de hrana otrăvită a erorii, să se hrănească din

---

[1020] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Paris, 1970, p. 448.
[1021] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Paris, 1970, p. 448.
[1022] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Paris, 1970, p. 448.

alimentul învățăturii cerești, pentru ca, orice ocazie de schismă fiind suprimată, Biserica să fie păstrată în întregime în unitate și stabilă pe fundamentul său să stea neclintită împotriva porților iadului"[1023]. Capitolul IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman,* afirmă în continuare: „Dar cum în acest timp, care cere din cel mai înalt punct de vedere eficacitatea mântuitoare a slujirii apostolice, nu lipsesc oameni care îi contestă autoritatea, noi am judecat absolut necesar să se afirme solemn prerogativa că Fiul unic al lui Dumnezeu a binevoit să o unească cu funcția pastorală supremă"[1024]. În Capitolul IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman* al Constituției *Pastor aeternus*, se prezintă definiția infailibilității papale în felul următor: „Noi ne atașăm fidel de tradiția primită de la originea credinței creștine, pentru slava lui Dumnezeu Mântuitorul nostru, pentru înălțarea religiei catolice și mântuirea popoarelor creștine, cu aprobarea sfântului Conciliu, și noi învățăm proclamăm ca o dogmă

[1023] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3071-3072; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 302; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 321; G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1659.

[1024] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. -P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1659; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3072; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 302; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 321.

revelată de Dumnezeu că Pontiful roman, atunci când el vorbeşte *ex cathedra*, adică atunci când, împlinind misiunea sa de păstor şi de învăţător al tuturor creştinilor, defineşte, în virtutea autorităţii sale apostolice supreme, că o învăţătură în materie de credinţă sau de morală trebuie să fie ţinută de întreaga Biserică, se bucură, în virtutea asistenţei divine care a fost făgăduită lui în persoana Sfântului Petru, de această infailibilitate pe care dumnezeiescul Mântuitor a voit ca să fie încredinţată Bisericii Sale, atunci când ea defineşte învăţătura despre credinţă şi morală. Prin urmare, aceste definiţii ale Pontifului roman sunt irevocabile şi prin ele însele şi nu în virtutea consimţământului Bisericii. Dacă cineva, ceea ce lui Dumnezeu nu îi place, a avut aroganţa de a contrazice definiţia noastră, să fie anatema"[1025].

Problema infailibilităţii Papei a apărut tot mai mult în prim plan, cu toate că aceasta nu a intrat în programul oficial al Conciliului. Prima revendicare a unei hotărâri în această problemă s-a pus la 25 decembrie 1869, deci după ce Conciliul a început, de către Victor Auguste Dechamps (1810-1883), arhiepiscop de Mechelen în Belgia, mai târziu cardinal. La scurt timp după anul nou s-a prezentat o petiţie cu 400 de semnături[1026]. Schema *De Ecclesia* a fost prezentată la 21 ianuarie 1870 şi deoarece s-a vorbit

---

[1025] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1659; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3073-3074; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, 302-303; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 321-322.

[1026] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 113.

despre primatul Papei, dar nu despre infailibilitate, Pius IX a hotărât în mod personal să adauge un capitol despre infailibilitate. O nouă petiție semnată de 100 de părinți ai Conciliului a propus ca problema infailibilității să fie prioritară înaintea tuturor celorlalte teme și în timpul lunilor mai și iunie 1870 s-a discutat detaliat fără ca acordul să fie atins[1027]. Minoritatea a avut succes în anumite propuneri, de exemplu, în problema atribuțiilor independente ale episcopilor, dar precizările care s-au îndreptat mai ales împotriva Galicanismului au avut de asemenea succes. Apoi, minoritatea a părăsit Conciliul în semn de protest și în 18 iulie 1870, constituția *Pastor aeternus* a putut să se aprobe cu numai două voturi negative și după aceea opoziția s-a conformat[1028].

Constituția *Pastor aetenus*, promulgată la 18 iulie 1870, este un rezumat al unei lucrări mult mai considerabile. De la început, schema pregătită de Johannes Baptist Franzelin (1816-1886) despre Biserică, natura sa, prerogativele sale au fost contestate puternic și înlocuite de o alta, datorată iezuiților J. Kleutgen (1811-1883) și Clemens Schrader (1820-1875) și de câțiva teologi din diverse țări. Ea va rămâne din nefericire în arhive. De la început problema infailibilității pontificale a preocupat toate spiritele. Ea a divizat adunarea, mai puțin asupra fondului decât cu privire la oportunitate și a trecut pe primul plan. Pius IX a vorbit mult timp despre aceasta și a ținut mult ca să o vadă tratată[1029]. Discuțiile au fost violente și ele au dat ocazia de trezi vechea istorie a papilor Liberiu și Honoriu. Episcopul Felix Dupanloup și alții, care au găsit

---

[1027] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 113.
[1028] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 113-114.
[1029] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 291.

inoportună o definiţie mergând puternic împotriva spiritului modern, au refuzat să o semneze şi au plecat înainte de promulgarea solemnă. Dar ei şi-au dat apoi asentimentul lor cu un vot care, desigur nefiind unanim, era acela al Conciliului. Numai un mic număr de teologi dintre care Ignaz von Döllinger, s-au abţinut şi au făcut o schismă[1030].

Dacă se face o evaluare a operei Conciliului Vatican I se poate spune că a compara amploarea programului şi mai ales speranţele pe care le-a născut, cu rezultatele imediate, Conciliul apare ca un eşec în ochii multor contemporani, mai ales aceia care estimau fără mare utilitate definiţia infailibilităţii pontificale. Cu trecerea timpului se întrevede mai bine importanţa reală a consecinţelor sale[1031]. Pe plan doctrinar, Constituţia *Dei Filius* a exercitat o profundă influenţă asupra învăţământului teologic, în special în ceea ce priveşte problema arzătoare a raporturilor dintre raţiune şi credinţă. Tratatele *de religione revelata* şi *de fide* nu puteau să mai fie după 1870, ca înainte. Orientaţi asupra condamnării erorilor, care erau demodate pentru majoritatea episcopilor în 1870, ei n-au adus nici o îmbogăţire nici în ceea ce priveşte fondul, nici în ceea ce priveşte metoda[1032]. „În ceea ce priveşte constituţia *Pastor aeternus*, fără îndoială nu cuprinde nimic nou în raport cu ceea ce învăţat de la Papă teologia clasică în secolul al XIII-lea sau în secolul al XVI-lea şi condamnarea solemnă a Galicanismului nu era indispensabilă, căci el era lovit de moarte de la mijlocul secolului al XIX-lea. Constituţia a avut meritul de a tăia aripile Neoultramontanismului,

---

[1030] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 291.

[1031] Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, Paris, 1964, p. 246.

[1032] Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, p. 246.

restrângând în limitele foarte stricte câmpul de aplicare a infailibilității pontificale"[1033]. „Discuțiile serioase la care definiția va da loc au făcut desigur să progreseze reflexia teologică în materie și au dus mai mult să se ia cunoștință de caracterul complex al constituției Bisericii Catolice, care nu se rezumă numai la Papă. Desigur, acest caracter complex în care primatul succesorului lui Petru nu anihilează rolul capital al succesorilor celorlalți apostoli, ar fi fost mai bine pus în lumină dacă Conciliul ar fi putut completa prima Constituție despre Biserică prin a doua, în care, în proiectul refăcut de Kleutgen, era prevăzut un capitol despre Episcopat"[1034].

În *Declarația colectivă a episcopatului german și aprobarea ei de Pius IX* (1875), episcopii germani precizează că „După învățătura Bisericii Catolice, Papa este Episcopul Romei, nu episcopul vreunui alt oraș sau dieceză, nu Episcopul de Köln sau Breslau ș.a.m.d. Dar, ca Episcop de Roma, el este în același timp Papă, adică Păstorul și Conducătorul întregii Biserici. Conducătorul tuturor episcopilor și tuturor credincioșilor și puterea sa papală nu exercită ceva într-un caz de excepție determinat, ci ea are întotdeauna și în toate timpurile și pretutindeni valabilitate și putere. În această poziție a sa, Papa are să vegheze ca fiecare episcop în cuprinsul diecezei sale să-și îndeplinească datoria și acolo unde un episcop este împiedicat sau o altă necesitate o cere, atunci Papa are dreptul și datoria, nu ca episcop al diecezei respective, ci

---

1033 Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, p. 246.

1034 Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, p. 246-247.

ca Papă să decidă în aceasta, ceea ce aparţine administrării acesteia"[1035].

Yves Congar judecă în mod critic opera Conciliului Vatican I, atunci când afirmă: „Conciliul din 1870 nu a definit originea jurisdicţiei episcopilor, nici a infailibilităţii corpului episcopal, după cum declară expres Zinelli. Dimpotrivă jaloanele au fost puse în sensul că Conciliul Vatican II va denumi colegialitatea episcopală. Se poate regreta că absenţa unei învăţături exprese a Episcopatului a dezechilibrat pentru mult timp învăţătura catolică în avantajul autorităţii papale unice, după cum se poate deplânge absenţa unui dinamism misionar, aceea a unei adevărate pnevmatologii, aceea a unei expuneri asupra demnităţii şi rolului laicilor"[1036]. Yves Congar duce mai departe critica sa când spune că: „În ceea ce priveşte deschiderea ecumenică, ea nu a fost deloc în discuţie. Intenţia unităţii era reală, dar ea nu s-a exprimat, înţeleasă aici în invitaţia adresată ortodocşilor, apoi protestanţilor, decât în termeni de reîntoarcere şi folosind din argumentaţia apologetică primită în şcoli. Totuşi, s-au ridicat voci pentru a afirma că dogmatizarea primatului papal şi mai ales a infailibilităţii puneau dificultăţi în calea unităţii creştine"[1037].

În ceea ce priveşte posesorul infailibilităţii, Aleksander Radler afirmă că, Papa este totuşi infailibil numai când el

---

[1035] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 3113; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 304-305.

[1036] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Soteriologie-Mariologie*, Paris, 1970, p. 449.

[1037] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, p. 449-450.

vorbeşte *ex cathedra,* adică atunci când intenţia exprimată este să dea întregii Biserici o lege irevocabilă. Aceasta priveşte independenţa cunoaşterii şi caracterului lui personal. Infailibilitatea este totuşi personală în sensul că aceasta este legată precis de persoană şi nu de instituţie. Galicanismul a învăţat că un anumit papă ar putea să greşească în timp ce Sfântul Scaun rămne fără greşeală prin faptul că o eventuală greşeală se corecează mai târziu. Infailibilitatea este un dar personal, care nu se poate exercita de alţii, de exemplu Colegiul cardinalilor[1038].

Pentru a înţelege corect semnificaţia deciziei Conciliului făcută în 18 iulie 1870, trebuie să se ţină seama de anumite lucruri. Mai întâi, infailibilitatea după cum a fost definită aici nu se referă la persoana Papei, ci la slujirea sa. Decizia Conciliului nu stabileşte că Papa este liber de erori personale sau de păcate. Prin urmare, infailibilitatea este limitată obiectiv prin următoarele condiţii: o decizie trebuie să fie făcută *ex cathedra,* conţinutul său trebuie să consiste în doctrina privind credinţa sau morala, şi, în final, ea trebuie să fie intenţionată pentru întreaga Biserică[1039]. Ministeriul învăţătoresc se exprimă infailibil despre învăţătura de credinţă şi morală dată în Revelaţia lui Hristos şi propovăduirea apostolilor. Obiectul este deci învăţătura revelată în totalitatea ei şi sarcina principală a Ministeriului învăţătoresc infailibil este de „a defini", adică de a decide solemn şi definitiv şi a explica adevărul revelat. O asemenea învăţătură revelată se numeşte dogmă. Conform Conciliului Vatican I, Biserica a avut în totalitatea sa întotdeauna această concepţie despre

---

[1038] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 115.

[1039] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 209.

Ministeriul învățătoresc și de aceea Ministeriul învățătoresc infailibil este de esemenea purtătorul tradiției bisericești[1040]. Deci, este important că decretul despre infailibilitate este prefațat de afirmația că Sfântul Duh nu a fost făgăduit succesorilor lui Petru, așa cum prin Revelația lui, ei pot să dezvăluie învățături noi, dar că prin ajutorul lui, ei pot să exercite păstrarea sfântă a Revelației transmise prin Apostoli și a depozitului credinței și pot să o explice corect. Desigur, credibilitatea acestei asigurări nu este întărită exact de afirmația dogmatică a infailibilității. Realitatea istorică neagă această pretenție și nici chiar cele mai solemne formulări nu pot ascunde faptul[1041].

Pentru o corectă înțelegere a învățăturii Conciliului Vatican I este de o importanță fundamentală faptul că baza hristologică a Primatului Papei a fost văzută. Conform învățăturii Conciliului Vatican I, papalitatea a fost întemeiată pe împuternicirea dată de Hristos Apostolului Petru. Conciliul ridică deschis problema conexiunii dintre porunca dată lui Petru și Primatul Pontifului roman, dar nu dă o explicație formală a modului cum succesiunea lui Petru a ajuns în Istoria Bisericii[1042]. În schimb, el se mulțumește cu declarația de credință că episcopul Romei ca succesor al lui Petru posedă puterea episcopală universală, adevărată, autoritatea deplină și cea mai înaltă în Biserică. El nu este în mod simplu primul între egali, ci mai degrabă el are dreptul corespunzător cu slujirea sa, de

---

[1040] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 115.

[1041] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 209.

[1042] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 193.

a emite directive care trebuie să fie ascultate cu credință. Jurisdicția sa se extinde asupra tuturor membrilor Bisericii[1043].

În ceea ce privește primatul jurisdicției Papei, și anume perpetuitatea primatului, Conciliul Vatican I a definit că: „Dacă cineva zice că acesta nu este prin instituirea lui Hristos sau de drept divin prin care Sf. Petru îl are și pentru totdeauna, succesori în primatul său asupra Bisericii universale, sau că Pontiful roman nu este succesor al Sfântului Petru în acest primat, să fie anatema"[1044]. Faptul că Primatul este pentru a perpetuat în succesorii lui Petru nu este într-adevăr afirmat expres în cuvintele de făgăduință și conferire a Primatului de către Domnul nostru, dar el urmează ca o deducție din natura și scopul Primatului însuși. Astfel, funcția Primatului este de a păstra unitatea și solidaritatea Bisericii și cum Biserica, în conformitate cu voința Întemeietorului ei dumnezeiesc trebuie să continue până la sfârșitul timpului lucrarea de mântuire neschimbată, Primatul trebuie deci să fie perpetuat[1045]. Dar Petru, la fel ca oricare altă ființă omenească, a fost subiect al morții (Ioan 21, 19), slujirea lui trebuie să fie transmisă altora. Structura Bisericii nu poate să continuie fără fundamentul pe care se sprijină

[1043] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, Sheed and Ward, London, 1995, p. 193.

[1044] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1653.

[1045] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 282.

(Matei 16, 18), poporul lui Hristos nu poate să existe fără păstori (Ioan 21, 15-17)[1046].

Conciliul Vatican I dă un statut dogmatic nu numai Infailibilității Papei, ci și Episcopatului universal ca atare. Autoritatea episcopilor și Sinoadelor cu privire la dreptul canonic a fost astfel considerabil limitată în favoarea autorității Papei[1047]. „Pontiful roman este succesorul Sfântului Petru, șeful apostolilor și adevăratul vicar al lui Hristos, capul întregii Biserici, părintele și învățătorul tuturor creștinilor, căci lui în persoana Sf. Petru, i s-a încredințat de Domnul nostru Iisus Hristos puterea deplină de a propovădui, de a conduce și de a guverna întreaga Biserică"[1048]. În aceste circumstanțe nu este nici o exagerare să se spună că Papa este episcopul real al fiecărei dieceze și episcopii sunt numai reprezentanții lui. Conciliul a subliniat, desigur, că „această putere a Pontifului suprem este de drept în sensul puterii jurisdcției ordinare și nemijlocite prin care episcopii care, sub lucrarea Sf. Duh, au succedat în locul apostolilor, au întreținut și condus individual, ca păstori adevărați, turma încredințată lor[1049].

Yves Congar face o scurtă evaluare a Conciliului Vatican I (1870), atunci când afirmă că: „Biserica lui

---

[1046] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 282.

[1047] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 210.

[1048] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1653.

[1049] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 210-211.

Hristos nu este făcută din Biserici particulare, care ar fi părţi integrante. Se acordă în mod constant Bisericilor Ortodoxe titlul de Biserică, fără ca aceasta să constituie ocazia de a propune o teologie a Bisericii locale. Protestanţii formează numai „societăţi"[1050].

Papa Leon al XIII-lea (1878-1903)[1051], pronunţă invaliditatea hirotoniilor anglicane pentru lipsa de formă şi mai ales de intenţie. Totuşi, se recunoaşte la toţi dizidenţii realităţi pozitive ale Creştinismului şi *vestigia Ecclesiae*. Conciliul Vatican I nu a precizat nici natura, nici locul, nici valoarea specifică a Magisteriului ordinar al Papei în învăţătura Bisericii dispersate, pe care îl numeşte „Magisteriul ordinar şi universal"[1052].

[1050] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne. Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 453. Paralel cu învăţătura pontificală, acest capitol al teologiei a fost elaborat speculativ de teologi (M.J. Scheeben, *Die bräutliche Gottesmutter, Dogmatik*, Hrsg. C. Feckes, Freiburg, 1936, p. 434, n. 16).

[1051] Claudio Rendina, *Papei. Istorie şi secrete*. Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 798-805.

[1052] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne. Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 453. Paralel cu învăţătura pontificală, acest capitol al teologiei a fost elaborat speculativ de teologi (M.J. Scheeben, *Die bräutliche Gottesmutter, Dogmatik*, Hrsg. C. Feckes, Freiburg, 1936, p. 434, n. 16).

CAPITOLUL VI

DOGMA DESPRE PRIMATUL PAPAL ŞI INFAILIBILITATEA PAPALĂ

1. Primatul papal

Dogma despre primatul papal stabileşte că „Papa posedă puterea deplină şi supremă a jurisdicţiei asupra întregii Biserici, nu numai în materie de credinţă şi moravuri, ci şi în disciplina Bisericii şi în conducerea Bisericii" (*De fide*)[1053]. Împotriva Episcopatului, care a limitat puterea jurisdicţională a Papei în favoarea episcopilor (teoria conciliară, Galicanismul, Febronianismul), Conciliul Vatican I a declarat: „Dacă deci cineva va zice că Pontiful roman nu are decât sarcina de inspecţie sau de conducere şi nu o putere deplină şi suverană de jurisdicţie asupra întregii Biserici, nu numai în ceea ce priveşte credinţa şi moravurile, ci şi în ceea ce priveşte disciplina şi conducerea Bisericii răspândită în întreaga lume sau că el nu are decât partea cea mai importantă şi nu plenitudinea totală a acestei puteri supreme; sau că puterea sa nu este obişnuită, nici nemijlocită asupra tuturor şi fiecărei dintre Biserici, ca şi asupra tuturor şi ficăruia dintre păstori şi credincioşi, să fie anatemă"[1054]. În consonanţă cu această

[1053] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Rockford, Illinois, 1974, p. 285.

[1054] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1657; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 3064; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 299.

declarație, puterea primatului este: a) O adevărată putere a jurisdicției care este, o adevărată putere de conducere, nu numai autoritatea de supraveghere sau conducere. b) O putere universală, care se extinde personal la episcopi și credincioși, total și individual, din întreaga Biserică. În mod material, ea se referă, nu numai la probleme ale credinței și la oficiul învățătoresc, ci și la disciplina Bisericii și conducere (oficiul pastoral). c) Puterea supremă în Biserică, este aceea, că aici nu este o jurisdicție care posedă o putere mai mare sau egal de mare. Puterea Papei transcende atât puterea fiecărui episcop individual cât și a tuturor celorlalți episcopi împreună. Episcopii în mod colectiv (aparte de Papă), prin urmare, nu sunt egali sau superiori Papei[1055]. d) O deplină putere, aceea, pe care Papa o posedă numai el însuși, plenitudinea întreagă a puterii de jurisdicție a Bisericii și nu numai o formă mai mare decât a celorlalți episcopi luați în mod individual sau împreună. Astfel, Papa poate conduce independent în orice problemă care intră în sfera jurisdicției Bisericii fără concursul celorlalți episcopi sau a restului Bisericii. e) O putere ordinară, aceea, care este legată de oficiu, prin virtutea instituirii dumnezeieștii și nu este delegată de la superiori Papei[1056]. d) O deplină putere, aceea, pe care Papa o posedă numai el însuși, plenitudinea întreagă a puterii de jurisdicție a Bisericii și nu numai o formă mai mare decât a celorlalți episcopi luați în mod individual sau împreună. Astfel, Papa poate conduce independent în orice problemă, care intră în sfera jurisdicției Bisericii fără concursul celorlalți episcopi sau a restului Bisericii. e) O putere ordinară, aceea, care este legată de oficiu, prin

---

[1055] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 285.

[1056] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 285.

virtutea instituirii dumnezeieştii şi nu este delegată de la un posesor mai înalt al jurisdicţiei. Astfel, ea poate fi exercitată în orice timp, adică nu numai în cazuri excepţionale, când episcopii neglijează datoriile lor pastorale în teritoriile lor (Febroniu, Eybel)[1057]. f) O putere episcopală adevărată, aceea, că Papa este exact ca un „episcop universal" al întregii Biserici, după cum el este episcop al acestei dieceze a Romei, *Episcopus Urbis et Orbis.* Astfel, puterea papală, la fel ca orice altă putere episcopală, îmbrăţişează puterea legislativă, juridică şi de pedeapsă. g) O putere nemijlocită, aceea, că Papa poate să exercite puterea sa, fără vreo intervenţie a unui intermediar, peste episcopii şi credincioşii din întreaga Biserică. Doctrina în această privinţă a atins dezvoltarea completă în dogma promulgată de Conciliul Vatican I[1058].

Episcopatul universal al Papei ridică problema relaţiei Primatului cu Episcopatul. Problema este importantă, când ne reamintim că Conciliul Vatican I numeşte puterea papală o putere episcopală adevărată. În pofida împărţirii Bisericii în episcopii, Papa este episcop universal, aşa că întreaga Biserică apare ca o episcopie. Cu toate că Papa nu este mai înalt decât ceilalţi episcopi în măsura în care puterea autorităţii bisericeşti este atinsă, el este totuşi, în puterea sa de jurisdicţie şi în autoritatea primatului său, episcop peste toţi membrii Bisericii, peste episcopi şi ceilalţi credincioşi[1059]. El poate face uz de autoritatea sa episcopală asupra oricui din Biserică. Aceasta nu înseamnă, totuşi, că aici sunt doi episcopi în fiecare

---

[1057] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 285.

[1058] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogm*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 286.

[1059] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 197.

dieceză, episcopul local şi episcopul universal. În ciuda puterii episcopale directe a Papei, episcopul local rămâne păstorul nemijlocit al turmei încredinţate lui. Relaţia puterii episcopale universale a Papei cu aceea a episcopului local nu poate fi cuprinsă într-o formulă satisfăcătoare[1060].

Infailibilitatea este expusă clar în următoarele capitole ale hotărârilor Conciliului Vatican I (1870). La sfârşitul Capitolului I. *Instituirea primatului apostolic în Sf. Petru* se afirmă că: „Dacă cineva zice că Sfântul Apostol Petru n-a fost aşezat de Hristos Domnul nostru, ca şef al tuturor apostolilor şi cap văzut al întregii Biserici luptătoare; sau că acest apostol n-a primit direct şi nemijlocit de la Hristos Domnul nostru decât un primat de onoare şi nu un primat al jurisdicţiei adevărate şi propriu zise, să fie anatema"[1061].

La sfârşitul Capitolului II. *Perpetuitatea primatului Sf. Petru* se arată că: „Dacă cineva zice că acesta nu este prin instituirea de către Hristos sau de drept divin prin care Sf. Petru are, şi pentru totdeauna, succesori în Primatul său asupra Bisericii universale, sau că Pontiful roman nu este succesorul Sf. Petru în acest primat, să fie anatema"[1062].

[1060] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 197-198.

[1061] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1651; H. Denzinger. A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33 Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 3055; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 296.

[1062] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1653; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., n. 3058; J.

La sfârşitul Capitolului III. *Puterea şi natura primatului Sf. Petru* se precizează totodată că: „Dacă deci cineva spune că Pontiful roman nu are decât o sarcină de inspecţie sau de conducere şi nu o putere deplină şi suverană a jurisdicţiei asupra întregii Biserici, nu numai în ceea ce priveşte credinţa şi obiceiurile, ci şi în ceea ce priveşte disciplina şi conducerea Bisericii răspândite în întreaga lume, sau că el nu are decât partea cea mai importantă şi nu plenitudinea totală a acestei puteri supreme sau că puterea sa nu este obişnuită şi nemijlocită asupra tuturor şi fiecăreia din Biserici, ca şi asupra tuturor şi fiecăruia dintre păstori şi credincioşi, să fie anatema”[1063].

La sfârşitul Capitolului IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman,* se conchide că: „Noi ne ataşăm fidel de tradiţia primită de la originea credinţei creştine, pentru slava lui Dumnezeu Mântuitorul nostru, pentru înălţarea religiei catolice şi mântuirea popoarelor creştine, cu aprobarea sfântului Conciliu, noi învăţăm şi proclamăm ca o dogmă revelată de Dumnezeu că Pontiful roman, atunci când el vorbeşte *ex cathedra*, adică atunci când, împlinind misiunea sa de păstor şi de învăţător al tuturor creştinilor, defineşte, în virtutea autorităţii sale apostolice supreme, că o învăţătură în materie de credinţă sau de morală trebuie să fie ţinută de întreaga Biserică, se bucură, în virtutea

---

Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 297.

[1063] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1653; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3064; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 299.

asistenței divine care a fost făgăduită lui în persoana Sfântului Petru, de această infailibilitate pe care dumnezeiescul Mântuitor a voit ca să fie încredințată Bisericii Sale, atunci când ea definește învățătura despre credință și morală. Prin urmare, aceste definiții ale Pontifului roman sunt irevocabile și prin ele însele și nu în virtutea consimțământului Bisericii. Dacă cineva, ceea ce lui Dumnezeu nu îi place, a avut aroganța de a contrazice definiția noastră, să fie anatema"[1064].

„Dezbaterea de fond între majoritatea și minoritatea conciliară privind magisteriul infailibil al Pontifului roman a fost pregătită de controversele asupra oportunității sau necesității definiției infailibilității și asupra interpretării Scripturii și Tradiției și ea se îndreaptă în mod esențial asupra a patru puncte de vedere"[1065]. Teologul catolic Christoph Theobald expune sistematic și concis punctele de vedere asupra dezbaterii Primatului papal, după cum urmează: „Primul punct, deja abordat în prolog, privește o deplasare progresivă. De la recunoașterea practică a „Primatului" Bisericii Romei, pe care ea o împarte cu celelalte Biserici în pofida primatului său, se trece la revendicarea *Primatului Suveranului Pontif*, care posedă, datorită funcției sale petrine, plenitudinea puterii, apoi la afirmarea ontologică după care Papa este „capul" sau

---

[1064] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1659; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., n. 3073-3074; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., p. 303.

[1065] Chr. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infailible*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, Paris, 1996, p. 323.

principiul şi fundamentul unităţii Trupului Bisericii"[1066]. „Al doilea punct priveşte raportul dintre puterea jurisdicţională şi puterea magisterială a Pontifului roman. Această dublă împărţire a puterii supreme este punctul de plecare de necontestat al dezbaterii şi ea presupune o separare anterioară între puterea sacramentală şi puterea jurisdicţională în Biserică, care va fi repusă în discuţie de Conciliul Vatican II. Majoritatea şi minoritatea se separă deci imediat asupra primei fraze a Capitolului IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman*"[1067].

Prima frază a Capitolului IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman*, afirmă că: „Primatul apostolic pe care Pontiful roman, în calitate de succesor al lui Petru, prinţ al apostolilor, l-a primit asupra Bisericii universale, a inclus de asemenea puterea supremă a Magisteriului"[1068]. „Al treilea punct de divergenţă se poartă asupra condiţiilor infailibilităţii pontificale. Acesta priveşte raportul dintre Pontiful roman şi Biserica în întregime, în mod global vizat în primul punct şi abordat acum sub unghiul precis al

---

[1066] Chr. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infailible*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, p. 323-324.

[1067] Chr. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infailible*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, Paris, 1996, p. 324.

[1068] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1657; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 3065; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 300.

„infailibilității personale, separate și absolute"[1069]. „În sfârșit, ultimul punct, mai ales discutat în disputa dintre infailibiliștii extremi și infailibiliștii moderați, privește obiectul sau extensiunea infailibilității pontificale"[1070].

2. Primatul învățăturii papale sau Infailibilitatea papală

Papa este infailibil când vorbește *ex cathedra* (*De fide*). Conciliile unioniste de la Constantinopol (869-870), Lyon (1274) și Florența (1438-1445), au proclamat primatul învățăturii Papei, care, în esența lui a implicat infailibilitatea, definită de Conciliul Vatican I (1870)[1071]. În Capitolul IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman*, se afirmă că: „Noi învățăm și definim că este o dogmă revelată de Dumnezeu că Pontiful roman, atunci când el vorbește *ex cathedra*, adică atunci când, împlinind sarcina sa de păstor și învățător al tuturor creștinilor, el definește, în virtutea autorității sale apostolice supreme, că o doctrină în materie de credință sau de morală trebuie să fie ținută de întreaga Biserică, se bucură, în virtutea asistenței divine care i-a fost făgăduită lui în persoana Sfântului Petru, de această infailibilitate cu care dumnezeiscul Mântuitor a voit ca să înzestreze Biserica Sa atunci când

---

[1069] Chr. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, p. 325.

[1070] Chr. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, p. 325.

[1071] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 286.

ea defineşte învăţătura de credinţă sau morala; prin urmare, aceste definiţii ale Pontifului roman sunt ireformabile şi prin ele şi nu în virtutea consimţământului Bisericii. Dacă cineva, ceea ce lui Dumnezeu nu-i place, a avut aroganţa de a contrazice definiţia noastră, să fie anatema"[1072].

Pentru înţelegerea proprie a dogmei, următoarele puncte trebuie să fie notate: a) Purtătorul infailibilităţii este Papă legitim ca succesor al lui Petru, primul dintre apostoli. Dar Papa singur este infailibil nu şi ceilalţi cărora el transferă o parte din autoritatea învăţăturii sale, de exemplu, congregaţiile romane[1073]. b) Obiectul infailibilităţii sale este învăţătura sa privind credinţa şi moravurile, mai înainte de toate învăţăturile revelate, dar nu învăţăturile nerevelate, care sunt strâns asociate cu învăţăturile Revelaţiei[1074]. c) Condiţia infailibilităţii este aceea că Papa vorbeşte *ex cathedra*. Pentru aceasta se cere ca el să vorbească, ca păstor şi învăţător al tuturor credincioşilor cu importanţa deplină a autorităţii sale apostolice supreme. Dacă el vorbeşte ca un teolog particular sau ca episcopul diecezei, el nu este infailibil. De asemenea, se cere ca el să aibă intenţia de decidere în mod final a unei învăţături de credinţă sau morală, aşa că ea poate să fie ţinută de toţi

---

[1072] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1659; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 3073-3074; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 302-303.

[1073] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

[1074] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

credincioşii. Fără această intenţie, care trebuie să fie făcută clar în formulare sau prin circumstanţe, o decizie *ex cathedra* nu este completă. Cele mai multe din exprimările doctrinare făcute de papi în enciclicile lor nu sunt *ex cathedra*[1075]. Sursa infailibilităţii sale este asistenţa supranaturală a Sfântului Duh, care protejează pe învăţătorul suprem al Bisericii de orice eroare. Această asistenţă trebuie să fie distinsă de Revelaţie, prin care anumite adevăruri sau altele sunt comunicate de Dumnezeu purtătorului Revelaţiei sau de inspiraţie, care este o influenţă pozitivă produsă de Dumnezeu asupra unui autor de o asemenea natură că Dumnezeu Însuşi este autorul principal al scrierii şi ideile sunt în mod consecvent Cuvântul lui Dumnezeu[1076]. Sfântul Duh păzeşte pe purtătorul slujirii învăţăturii supreme de orice decizie falsă şi îl conduce, când este necesar, prin harul extern şi intern la cunoaşterea dreaptă şi afirmaţia corectă a adevărului. Asistenţa dumnezeiască nu eliberează pe purtătorul puterii doctrinare infailibile de obligaţia de eforturile luate pentru a cunoaşte adevărul, în special prin intermediul studiului izvoarelor Revelaţiei[1077].

Capitolul IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman* afirmă: „Noi învăţăm şi definim că este o dogmă revelată de Dumnezeu că Pontiful roman, atunci când el vorbeşte *ex cathedra,* adică atunci când, împlinind sarcina sa de păstor şi învăţător al tuturor creştinilor, el defineşte, în virtutea autorităţii sale apostolice supreme, că o doctrină în materie de credinţă sau de morală trebuie să fie ţinută

[1075] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

[1076] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

[1077] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

de întreaga Biserică, se bucură, în virtutea asistenţei divine care i-a fost făgăduită lui în persoana Sfântului Petru, de această infailibilitate cu care dumnezeiscul Mântuitor a voit ca să înzestreze Biserica Sa atunci când ea defineşte învăţătura de credinţă sau morala; prin urmare, aceste definiţii ale Pontifului roman sunt ireformabile şi prin ele şi nu în virtutea consimţământului Bisericii. Dacă cineva, ceea ce lui Dumnezeu nu-i place, a avut aroganţa de a contrazice definiţia noastră, să fie anatema""[1078]. O consecinţă a infailibilităţii este aceea că hotărârile, *ex cathedra,* ale Papilor sunt „prin însele, adică, fără intervenţia unei autorităţi suplimentare, imuabile şi nu prin raţiunea consimţământului întregii Biserici, după cum învaţă galicanii"[1079].

În legătură cu dovezile din Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, se afirmă că Hristos l-a făcut pe Sfântul Petru fundamentul Bisericii Sale, adică, garantul unităţii şi puterii ei neclintite şi i-a făgăduit o durată care nu va dispărea (Matei 16, 18). Totuşi, unitatea şi soliditatea Bisericii nu sunt posibile fără dreapta credinţă. Petru este, prin urmare, deci supremul învăţător al credinţei[1080]. După cum el trebuie să fie infailibil în promulgarea oficială a credinţei, în persoana lui proprie şi în succesorii

---

[1078] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1659; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 3073-3074; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 303.

[1079] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

[1080] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

lui de atunci încoace prin hotărârea lui Hristos, Biserica are să continue în toate timpurile. Hristos a acordat lui Petru (şi succesorilor săi) o putere comprehensibilă de legătură şi libertate. Deoarece în terminologia rabinică prin legătură şi libertate se înţelege deci declararea autentică a credinţei, tot aşa puterea este deci conţinută în această privinţă de a declara autentic legea Noului Legământ, Evanghelia. Dumnezeu în ceruri vrea să confirme judecata Papei. Aceasta presupune că, în capacitatea sa de suprem învăţător al credinţei, el este păzit de orice eroare[1081].

Hristos l-a instalat pe Petru (şi succesorii săi) ca suprem păstor peste întreaga turmă (Ioan 21, 15-17). Sarcina învăţării adevărului creştin şi de protecţie de eroare face parte din funcţia de păstor suprem. Dar el nu îndeplineşte această sarcină dacă, în exercitarea oficiului său suprem de învăţătură, el însuşi a fost subiect al erorii[1082]. Hristos s-a rugat ca Petru să fie întărit în credinţă şi l-a confirmat să întărească pe fraţii lui. „Simone, Simone, iată satana v-a cerut să vă cearnă ca pe grâu; Iar Eu m-am rugat pentru tine să nu piară credinţa ta. Şi tu, oarecând, întorcându-te, întăreşte pe fraţii tăi" (Luca 22, 31-32). Raţiunea rugăciunii lui Hristos pentru Petru în mod special a fost că Petru, după întoarcerea sa proprie, să întărească pe fraţii lui în credinţa lor, ceea ce în mod clar indică poziţia lui Petru ca şi conducător al apostolilor[1083]. Poziţia conducătoare a lui Petru în comunitatea primară arată că el a împlinit porunca Domnului. Acum, dacă aceste cuvinte

---

[1081] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

[1082] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 288.

[1083] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 288.

sunt adresate lui Petru personal, atunci ele trebuie, în acord cu Matei 16, 18, să fie deci înţelese ca referire la aceia în care Petru este perpetuat ca şi cap al Bisericii, pentru că primejduirea credinţei, care există în toate timpurile, face din protejarea credinţei o sarcină presantă a capului Bisericii din toate timpurile. Pentru a îndeplini această sarcină în mod efectiv, în materie de credinţă şi morală, infailibilitatea este esenţială[1084].

Totuşi, o examinare imparţială a textelor Noului Testament pe care se sprijină Romano-Catolicii, ca şi a altor mărturii istorice din Faptele Apostolilor şi din Epistolele Sf. Pavel arată evident că Ap. Petru nu a primit de la Domnul şi niciodată nu a exercitat un primat al autorităţii asupra celorlalţi apostoli[1085].

Primatul episcopului Romei, care se opune Sfintei Scripturi şi istoriei, iar, din punct de vedere logic este neîntemeiat, a fost respins, cu tărie, de Biserica Răsăriteană, precum şi de Protestanţi. Acest primat fost şi cauza principală a schismei dintre Răsărit şi Apus.

Într-adevăr, textul fundamental din Matei 16, 18: „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica mea", pe care romano-catolicii întemeiază dogma primatului, oricum ar fi interpretat cuvântul „piatră", nu poate nicidecum să acorde putere deosebită Papei, în Biserică. Astfel, fie că raportăm cuvântul „piatră", împreună cu Sf. Grigorie Teologul, la Petru, ca la o stâncă, pe care se întemeiază Biserica, fie la mărturisirea de credinţă, cum interpretează Sf. Ioan Gură de Aur, Fer. Augustin şi alţii,

---

[1084] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 288.

[1085] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Française par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 424.

fapt incontestabil este că Domnul nu urmăreşte să spună, aici, că Biserica Sa ecumenică va fi zidită numai pe Apostolul Petru[1086]. Cuvintele Domnului: „Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui" (Matei 16, 18), nu prezic că Petru va fi fundamentul pe care Biserica va fi întemeiată, ca pe o stâncă solidă. Aceasta rezultă din afirmaţia formală a Sf. Pavel: „Căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos" (I Cor., 3, 11). Fraza „pe această piatră", înseamnă „pe credinţa mărturisirii"[1087].

După cum, puterea de a lega şi a dezlega păcatele, dăruită numai lui Petru, prin cuvintele : „şi-ţi voi da ţie cheile împărăţiei cerurilor" (Matei 16, 19), se dă, în altă parte, şi celorlalţi Apostoli (Ioan 20, 21-23), tot astfel şi zidirea Bisericii pe Petru ca pe o piatră mai parţială, zicem pe piatră mai parţială fiindcă piatra de temelie şi din capul unghiului este Iisus Hristos (I Cor. 3, 11), nu exclude deloc zidirea şi pe ceilalţi Apostoli, ca pe pietre similare, care sunt legate cu piatra de temelie, după cum arată textul din Efeseni 2, 19-22 : „Nu mai sunteţi străini şi locuitori vremelnici, ci împreună cetăţeni cu sfinţii, deoarece aţi fost zidiţi pe temelia Apostolilor şi Profeţilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos"[1088]. Totuşi, Petru ar fi putut fi considerat ca fundament, nu în sensul în

---

[1086] Hristu Andruţos, *Simbolica.* Traducere din limba greacă de Iustin Moisescu, Profesor Universitar, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 78.

[1087] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction Française par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 424.

[1088] Hristu Andruţos, *Simbolica.* Traducere din limba greacă de Iustin Moisescu, Profesor Universitar, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 78-79.

care îl înțeleg Romano-Catolicii, ci ca primul mărturisitor al adevăratei credințe și mărturisitorii aceleași credințe care l-au urmat vor fi ajutați de el ca alte pietre vii, pentru ca să fie construit edificiul Bisericii[1089].

Dr. Ludwig Ott afirmă că: „Sfinții Părinți nu au vorbit în mod expres despre infailibilitatea Papei, dar ei au atestat autoritatea învățăturii decisive a Bisericii Romane și a Pontifului ei. Sf. Ignatie al Antiohiei recunoaște creștinilor din Roma că ei sunt „curățiți de orice culoare străină", adică, ei sunt eliberați de orice învățătură falsă"[1090].

Argumentele aduse din Tradiție sunt destul de slabe. Astfel, faptul că Ignatie Teoforul numește Biserica romanilor, „Biserica ce stă în fruntea iubirii", poate să fie un indiciu că Ignatie o consideră ca o Biserică importantă în mod special, dar el nu demonstrează absolut că recunoaște episcopului Romei un primat al stăpânirii asupra întregii Biserici[1091]. Deși manifestările Primatului Scaunului de Roma datând din primul secol sunt adesea neclare, noi putem găsi anumite mărturii. Prima dintre aceste mărturii este scrisoarea trimisă Bisericii din Corint de Biserica din Roma (și scrisă de unul dintre episcopii ei,

---

[1089] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 425.

[1090] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 288; *Scrierile Părinților Apostolici*. Traducere, note și indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, București, 1995, p. 209, 210.

[1091] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 428; *Scrierile Părinților Apostolici*. Traducere, note și indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, București, 1995, p. 209.

Clement) către sfârşitul secolului (anul 96?)[1092]. Scrisoarea, după cum indică titlul, este scrisă în numele întregii comunităţii romane: „Biserica lui Dumnezeu care trăieşte ca o străină la Roma", scrie Clement, „Bisericii lui Dumnezeu care trăieşte ca o străină în Corint, una sfinţită prin voinţa lui Dumnezeu, prin Domnul nostru Iisus Hristos". Scrisoarea lui Clement dă mărturie despre o atitudine specială de autoritate, de pretenţie a comunităţii din Roma pentru o poziţie distinctă printre celelalte comunităţi creştine. Trebuie să fie notat că ulterior o importanţă extraordinară a fost atribuită ei peste întreaga Biserică universală[1093].

Sf. Irineu de Lyon recunoaşte credinţa Bisericii Romane ca norma pentru întreaga Biserică: „Cu această Biserică din pricina superiorităţii ei speciale, fiecare din celelalte Biserici trebuie să fie de acord... că aici Tradiţia apostolică s-a păstrat întotdeauna curată"[1094]. Sf. Irineu de Lyon a fost preocupat de apărarea tradiţiei creştine împotriva gnosticilor. Este foarte instructiv că el respinge Gnosticismul nu printr-o expunere a contradicţiilor sale interne, ci mai degrabă prin a arăta că reprezentanţii lui nu au succesiune apostolică. Este suficient ceea ce s-a dovedit de Bisericile cele mai vechi, cele mai cunoscute şi acelea întemeiate de Apostolii Petru şi Pavel, incluzând Roma, că linia episcopilor lor urcă până la apostoli şi prin urmare învăţătura lor este apostolică[1095]. Textul Sf. Irineu, în care

---

[1092] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, Sheed and Ward, London, 1995, p. 181.

[1093] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, Sheed and Ward, London, 1995, p. 181-182.

[1094] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 288; Adv. Haer. III, 3, 2.

[1095] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, Sheed and Ward, London, 1995, p. 182, 183.

el a spus că este necesar ca întreaga Biserică, adică credincioşii de pretutindeni, să fie de acord cu Biserica Romei, datorită primatului său excepţional, pentru că tradiţia apostolică a fost păstrată, merită anumite observaţii. Mai întâi, noi nu avem textul original al lui Irineu, ci traducerea sa latină, făcută de apuseni şi nu este sigur că ea redă exact gândirea sa[1096]. Pentru a-l verifica, este important să analizăm contextul în care Sf. Irineu a recomandat, pentru a rezolva repede dificultatea dintre eretici şi ortodocşi, să apelăm la învăţătura Bisericilor şi mai ales a acelora care, prin succesiunea păstorilor lor, urcă până la apostoli. Pentru că ar fi mult de investigat în toate aceste Biserici, este suficient să examinăm care este doctrina Bisericii din Roma[1097]. Deci, după acest context, puterea principală a Bisericii din Roma nu este pusă în evidenţă cu o semnificaţie absolută, ci numai pentru facilitarea aceluia care caută tradiţia apostolică, care nu se îndoieşte, ci dimpotrivă, proclamă, că nu numai pe lângă Biserica Romei, ci şi pe lângă întreaga Biserică apostolică se poate învăţa despre adevăr[1098].

Sf. Ciprian caracterizează Biserica Romană, „ca scaunul învăţătoresc al lui Petru", ca „punctul de plecare al unităţii episcopale" şi se mândreşte cu puritatea credinţei ei. El

---

[1096] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 428.

[1097] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 428-429.

[1098]Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 429.

spune adversarilor săi ceea ce a exersat despre recunoaşterea Bisericii Romane: „Tu să nu porţi în minte că ea este romană, a cărei credinţă a fost adorată de mărturia impresionantă a Apostolilor" (Rom. 1, 8) şi pentru care învăţătura falsă nu poate să se admită (Efes. 59, 14)[1099]. Sf. Ciprian vede unitatea Bisericii întemeiată pe Petru şi prin acordarea puterii de a lega şi dezlega numai lui Petru, Iisus Hristos a anunţat public că prin această voinţă a Lui, Biserica este una şi rămâne una. Petru nu este numai simbolul, ci şi fundamentul real al unităţii Bisericii. Totuşi, Sf. Ciprian neagă episcopului Romei un primat activ al jurisdicţiei peste toţi apostolii şi el vede puterea conferită celorlalţi apostoli ca o participare la puterea deja conferită lui Petru. Fiecare Biserică este scaunul lui Petru, dar Biserica Romană este scaunul lui Petru într-un sens special[1100]. Pe de o parte, Sf. Ciprian numeşte Biserica din Roma, mamă şi originea Bisericii catolice, scaunul lui Petru şi Biserica care stă în frunte, de unde provine Episcopatul. Dar, pe de altă parte, făcând aluzie la divergenţele de opinii care se observă între episcopi, mai ales în legătură cu botezul ereticilor, el scrie lui Ştefan al Romei: „Noi nu pretindem să contrazicem sau să dăm legi la cineva, pentru că fiecare episcop are întreaga libertate în conducerea Bisericii sale, fiind responsabil de atitudinea sa înaintea lui Dumnezeu"[1101]. În ciuda insistenţei lui Ştefan, pentru ca ereticii să nu fie rebotezaţi şi în ciuda ameninţărilor sale, Sf. Ciprian şi

---

[1099] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 288.

[1100] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 183.

[1101] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction Française par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 429; *Epist. 72, 3,* P. L., III, 1089.

episcopii care erau în jurul său, de acord cu episcopii „Helenos, Firmilian şi toţi cei din Cilicia, din Capadocia, din Galatia şi ţările învecinate", au rezistat şi chiar prin hotărâri sinodale au adoptat o practică opusă aceleia care era în vigoare la Roma. De altfel, Sf. Ciprian afirmă formal că „de asemenea ceilalţi apostoli erau ceea ce a fost Petru şi aveau aceleaşi drepturi de onoare şi de autoritate"[1102].

Fer. Ieronim, pe fondul unei probleme, care a fost disputată în Biserica Răsăriteană, cere Papei Damasus, deţinătorul Scaunului lui Petru, să dea o decizie, cu care ocazie el remarcă: „Numai cu tine moştenirea Părinţilor rămâne nevătămată" (Ep. 15, 1)[1103]. Pentru a conchide trebuie să vorbim despre o altă mărturie din Apus, invocând cuvintele lui Ieronim: „Oriunde ar fi episcopii, fie la Roma, fie la Constantinopol, fie la Reggio, fie la Alexandria, ei au acelaşi merit, ei au acelaşi sarcedoţiu şi toţi sunt succesorii Apostolilor"[1104].

Pe când Fer. Augustin nu a ajuns la o recunoaştere a Primatului roman în timpul controversei sale cu donatiştii, această recunoaştere a venit mai târziu, în timpul luptei contra Pelagianismului. După trei sinoade africane, care au condamnat Pelagianismul, el a căutat neîncetat să obţină acordul Romei, pentru că el a spus că numai dacă scaunul apostolic cu autoritatea sa supremă va pecetlui aprobarea

---

1102 Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 429-430; *De Eccl. unit.*, 4, P. L., IV, 515.

1103 Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 288.

1104 Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 431; Hieron., *Epist. 146, ad Evangelum, 1.*

deciziei episcopilor africani, ei vor fi apăraţi împotriva pericolelor care îi ameninţă[1105].

Primatul învăţăturii papale a fost exprimat din cele mai vechi timpuri în practica condamnării opiniilor eretice. Astfel, Papa Victor I (189-199) şi Papa Zephyrinus (199-217), au condamnat Montanismul. Papa Calixt I (217-222), a exclus pe Sabelie din comunitatea Bisericii. Papa Ştefan I (254-257), a respins rebotezarea ereticilor, Papa Dionysius (259-268), a criticat concepţia subordinaţianistă a Episcopului Dionisie al Alexandriei, Papa Cornelius (251-253), a condamnat novaţianismul, Papa Inocenţiu I (401-417), Pelagianismul, Papa Celestin I (422-432), Nestorianismul, Papa Leon I (440-461), Monofizitismul, Papa Agaton (678-681), Monotelismul[1106]. Mărturii suplimentare ale primatului doctrinar al papilor sunt formulările de credinţă cu care Papii au cerut ereticilor şi schismaticilor reîntoarcerea la comunitate[1107].

Argumentul Tradiţiei este furnizat de trei mărturii alese după criteriul „unităţii de credinţă şi de iubire între Răsărit şi Apus". Astfel în Capitolul IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman* se afirmă că: „Primatul apostolic pe care Pontiful roman, în calitate de succesor al lui Petru, primul dintre apostoli, l-a primit asupra Bsericii Universale, ar fi

---

[1105] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, Sheed and Ward, London, 1995, p. 184.

[1106] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 288-289. Pentru anii de păstorire ai papilor menţionaţi, a se vedea: Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete.* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 44-51, 60-62, 63-65, 57-59, 102-104, 106-112, 191-193.

[1107] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 289.

inclus de asemenea puterea supremă a Magisteriului, pe care acest Sfânt Scaun a ținut-o întotdeauna, ceea ce folosirea neîncetată a Bisericilor confirmă și ceea ce au declarat Sinoadele ecumenice și cu totul în mod special acelea în care Răsăritul s-a întâlnit cu Apusul în unitatea credinței și a iubirii"[1108]. Formula Papei Hormisdas (519), (514-523)[1109], care apelând la textul din Matei 16, 18 și la următoarele conține explicit recunoașterea autorității învățăturii infailibile a Papei, trebuie în mod special să fie accentuată: „În Scaunul apostolic, religia catolică a fost întotdeauna păstrată imaculată"[1110].

Teologii din perioada Scolasticii sunt unanimi în a învăța infailibilitatea papală. Conform lui Thoma de Aquino, ea aparține puterii oficiale a oficiului papal „în final pentru a decide probleme de credință, așa că ele trebuie să fie ținute cu credință neclintită de toți". El stabilește această învățătură în mod sigur la Luca 22, 31 și următoarele, cu gândul că în conformitate cu I Cor. 1, 10, aici trebuie să fie o singură credință în întreaga Biserică. Dar unitatea de credință nu ar fi păstrată, dacă cel care a fost în capul întregii Biserici nu ar decide în final o problemă de credință[1111].

[1108] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1657; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 3065; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 300.

[1109] Claudio Rendina, *Papii. Istorie și secrete.* Traducere și note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, București, 2003, p. 129-131.

[1110] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogm.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 289.

[1111] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 289.

Infailibilitatea este o formă specială a puterii papale de supraveghere. Sensul infailibilităţii atribuite Papei trebuie mai înainte de toate să fie explicat clar. Acesta înseamnă că el proclamă Revelaţia creştină în mod autentic, fără vreo concepţie substanţială greşită. Baza ei se află în infailibilitatea întregii Biserici, după cum s-a stabilit clar de Conciliul Vatican I ca şi de Conciliul Vatican II. Când Conciliul Vatican II, repetând ceea ce Conciliul de la Trident a spus deja, dă proclamării cuvântului lui Dumnezeu întâietate faţă de toate celelalte sarcini ale Bisericii, atunci Revelaţia lui Iisus Hristos transmisă de Biserica apostolică este de o primă importanţă[1112]. Poporul lui Dumnezeu a primit moştenirea Revelaţiei lui Iisus Hristos transmisă de Biserica apostolică, pentru a fi apărată corect şi vestită tuturor oamenilor, aceea de a modela în credinţă, nădejde şi iubire viaţa fiecăruia individual, precum şi aceea a comunităţii, până la a doua venire a lui Iisus Hristos. Poporul lui Dumnezeu nu ar fi poporul lui Dumnezeu, nici al Trupului lui Hristos, când el crede altceva decât ceea ce a spus Iisus Hristos şi a fost transmis de apostoli. El se hrăneşte constant din Trupul şi Sângele Domnului, şi trăieşte totdeauna în adevărata mărturisire a Lui şi a Tatălui Său[1113]. Această mărturisire confirmă orice cuvânt mântuitor şi moartea lui Iisus şi vede o înţelegere mai profundă a lor. Aici unitatea poporului lui Dumnezeu arată ea însăşi ca o unitate în credinţă, care este o manifestare vizibilă a comunităţii sacramentale[1114].

[1112] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, London, 1995, p. 200.

[1113] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, London, 1995, p. 200.

[1114] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, p. 200-201.

Unitatea şi certitudinea credinţei poporului lui Dumnezeu este strâns legată de infailibilitatea papală. Aceasta apare foarte clar în textul principal în care Biserica explică această doctrină (*Decretele Conciliului Vatican I, Sesiunea a treia, cap. 4)*[1115]. În interpretarea declaraţiei Conciliului Vatican I trebuie să fie amintit faptul că din cauza polemicii implicate în rezistenţa faţă teoria conciliară, infailibilitatea Papei a fost accentuată ca o putere extraordinară. Credinţa veche în infailibilitatea întregii Biserici nu este uitată în acest text: ea declară explicit că Papa posedă acea infailibilitate cu care dumnezeiescul Mântuitor ar fi înzestrat Biserica sa. Dar, deşi Conciliul este acela care a definit infailibil, infailibilitatea Papei, s-a ocupat foarte puţin de infailibilitatea Conciliului[1116]. Legătura infailibilităţii Papei cu Biserica, ca o totalitate, apare numai ca un element minor. În mod deosebit, infailibilitatea aparţinând colegiului episcopal, cu Papa în fruntea sa, nu a adus o subliniere în mod explicit sau cu probă. Fraza „anumite definiţii sunt irevocabile din cauza naturii lor, dar nu datorită consensului Bisericii" (nu *ex consensu ecclesiae*) pare să pună un accent inutilizabil pe izolarea Papei faţă de întreaga Biserică, aşa că neînţelegerea ar apărea pentru efectul că Papa ar defini o dogmă contrar credinţei Bisericii şi o impune împotriva voinţei Bisericii[1117].

[1115] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church : its Origin and Structure*, p. 203; H. Denzinger, A . Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 3065-3074; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 300-303.

[1116] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. Church: its Origin and Structure*, London, 1995, p. 206.

[1117] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. Church: its Origin and Structure*, p. 206.

Definiția propriu zisă arată că: „Noi ne atașăm fidel de tradiția primită de la originea credinței creștine, pentru slava lui Dumnezeu Mântuitorul nostru, pentru înălțarea religiei catolice și mântuirea popoarelor creștine, cu aprobarea sfântului Conciliu, noi învățăm și proclamăm ca o dogmă revelată de Dumnezeu că Pontiful roman, atunci când el vorbește *ex cathedra*, adică atunci când, împlinind misiunea sa de păstor și de învățător al tuturor creștinilor, definește, în virtutea autorității sale apostolice supreme, că o învățătură în materie de credință sau de morală trebuie să fie ținută de întreaga Biserică, se bucură, în virtutea asistenței divine care a fost făgăduită lui în persoana Sfântului Petru, de această infailibilitate pe care dumnezeiescul Mântuitor a voit ca să fie încredințată Bisericii Sale, atunci când ea definește învățătura despre credință și morală. Prin urmare, aceste definiții ale Pontifului roman sunt irevocabile și prin ele însele și nu în virtutea consimțământului Bisericii. Dacă cineva, ceea ce lui Dumnezeu nu îi place, a avut aroganța de a contrazice definiția noastră, să fie anatema"[1118].

În raportul Episcopului Vincent Gasser asupra Cap. IV al Constituției *Pastor aeternus*, prezentat la 11 iulie 1870, se arată că: „Infailibilitatea Pontifului roman trebuie să fie numită personală în acest sens că privilegiul nu se aplică numai (cum îl voiau anumiți galicani) Scaunului roman, ci fiecăruia dintre pontifi care acționează în condiții bine

---

[1118] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1659; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3073-3074; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, 302-303; Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, Paris, 1964, p. 321-322.

precizate. Ea poate fi numită separată „sau mai ales distinctă" pentru că „ea este fondată pe o asistență specială a Duhului Sfânt, care nu este să se identifice cu aceea de care se bucură tot corpul Biserici învățătoare unite cu conducătorul său". Dar noi nu separăm, de fapt, Pontiful de legătura sa perfect ordonată cu Biserica. Într-adevăr, Papa este infailibil numai atunci când, exercitând funcția sa de învățător al tuturor creștinilor și deci reprezentant al Bisericii universale, el judecă și definește ceea ce trebuie crezut sau respins de toți"[1119].

În legătură cu finalitatea infailibilității se afirmă că: „Noi învățăm și definim că este o dogmă revelată de Dumnezeu că Pontiful roman, atunci când el vorbește *ex cathedra*, adică atunci când, împlinind misiunea sa de păstor și de învățător al tuturor creștinilor, definește, în virtutea autorității sale apostolice supreme, că o învățătură în materie de credință sau de morală trebuie să fie ținută de întreaga Biserică, se bucură, în virtutea asistenței divine care a fost făgăduită lui în persoana Sfântului Petru, de această infailibilitate pe care dumnezeiescul Mântuitor a voit ca să fie încredințată Bisericii Sale, atunci când ea definește învățătura despre credință și morală"[1120]. În ceea ce privește paragraful 3 al Cap. IV. *Magisteriul infailibil al Pontifului roman,* s-a comentat sensul terminologiei „asistența Sfântului Duh", care indică unicul scop al

---

[1119] Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 292-293.

[1120] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1659; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3073-3074; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, 302-303.

infailibilității pontificale. Aici se afirmă: „Căci Sfântul Duh nu a fost făgăduit succesorilor lui Petru pentru ca ei să cunoască sub Revelația sa o nouă învățătură, ci pentru că cu asistența sa ei păzesc cu sfințenie și expus fidel Revelația transmisă de apostoli, adică depozitul credinței”[1121]. „Deci se înțelege că textul identifică infailibilitatea specifică a Pontifului roman cu aceea a Bisericii învățătoare în întregime. În versiunile anterioare ale textului se vorbea de o „imposibilitate de a greși” sau de o „imunitate de orice eroare” și Monseniorul Vincent Gasser adaugă în raportul său că, pentru a evita confuzia existentă în anumite limbi moderne între infailibilitate și impecabilitate, se precizează dintr-o dată în titlul Capitolului IV că el tratează despre „*Magisteriul infailibil al Pontifului roman*”[1122].

Raportul prezentat de Monseniorul Vincent Gasser asupra Capitolului IV al Constituției *Pastor aeternus,* declară că „se știe deja că judecățile dogmatice ale Pontifului roman privesc foarte general controversele de credință, în care se recurge la Sfântul Scaun. Pontiful roman trebuie să legifereze definiții, fie cu totul special plecând de la Scriptură, de la Sfinții Părinți, de la doctorii Bisericii, fie foarte particular plecând de la Tradiția Bisericii romane, care a păstrat cu fidelitate și pietate ceea

---

[1121] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente a Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1659; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., n. 3070; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., p. 301.

[1122] Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut,* Paris, 1994, p. 337. A se vedea de asemenea Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques,* 12, Paris, 1964, p. 310 și 311.

ce Petru a transmis. Oricine pretinde că Papa depinde cu totul de fapt de acordul manifest al episcopilor sau de ajutorul lor, fie pentru informarea sa pentru a face o judecată infailibilă în materie de credinţă şi de moravuri, este deci redusă la a proclama următorul principiu inexact că toate judecăţile dogmatice ale Pontifului roman sunt, în ele însele şi prin ele însele, fără putere decisivă şi reformabile, mai puţin, când nu se adaugă consimţământul Bisericii"[1123]. În Capitolul II. *Revelaţia* al *Constituţiei dogmatice despre credinţa catolică „Dei Filius"*, se afirmă că: „Trebuie să se creadă despre credinţa divină şi catolică tot ceea ce este conţinut în Cuvântul lui Dumnezeu, scris şi nescris şi pe care Biserica îl propune să se creadă ca revelat dumnezeieşte, fie printr-o judecată solemnă, fie prin magisteriul ordinar şi universal"[1124]. „Învăţătura de credinţă, pe care Dumnezeu a revelat-o, nu a fost propusă spiritului oamenilor ca o descoperire filosofică spre perfecţionare, ci ca un depozit dumnezeiesc, încredinţat Miresei lui Hristos, pentru ca ea să o păzească fidel şi să o declare în mod infailibil. În consecinţă, sensul dogmelor sacre care trebuie totdeauna să fie păstrate este acela pe care Mama noastră, Sfânta Biserică l-a determinat şi niciodată nu este îngăduit de a se îndepărta de el sub pretextul şi în numele unei mai profunde înţelegeri"[1125].

Dacă definiţia infailibilităţii nu a avut consecinţele de care unii se temeau şi nu a schimbat practic nimic în ceea ce se petrecea anterior în Biserică, pentru că definiţiile pontificale nu sunt nicidecum înmulţite, pare dimpotrivă

[1123] Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, Paris, 1964, p. 298.

[1124] Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, Paris, 1964, p. 284.

[1125] Roger Aubert, *Vatican I, Histoire des Conciles oecuméniques*, 12, Paris, 1964, p. 288.

că definiţia solemnă a Episcopatului universal al Suveranului Pontif, cum se spunea în anumite cercuri, adică a primatului jurisdicţiei episcopale obişnuite, nemijlocite şi adevărate, a avut multe consecinţe practice. Această definiţie nu s-a limitat, ca aceea a infailibilităţii la domeniul aplicării acestei prerogative papale formulând condiţii foarte stricte[1126]. Ea nu are deci ca rezultat, ca cealaltă, de a împiedica ceea ce putea să aibă excesiv în anumite tendinţe ale curentului neoultramontanist. Dimpotrivă, ea a încurajat dezvoltarea intervenţiilor Sfântului Scaun, nu numai ale Papei însuşi, ci şi ale birourilor congregaţiilor, în ansamblul vieţii Bisericii[1127].

„Diversele interpretări postconciliare ale Constituţiei *Pastor Aeternus* şi ale definiţiei infailibilităţii pontificale se împart uşor în trei grupe. Interpretarea maximalistă consideră infailibilitatea Pontifului roman ca o sursă a infailibilităţii bisericeşti şi ea extinde subiectul său la totalitatea actelor pontificale. În afară de câţiva infailibilişti extremi ai Conciliului (ca Monseniorul Manning), J. M. Scheeben este acela care apără această poziţie, făcând din infailibilitatea pontificală o manifestare a supranaturalului"[1128]. „O a doua grupă, adică marea majoritate a interpreţilor, propune o lectură literală a

---

[1126] Roger Aubert, *L'Ecclesiologie au concile du Vatican, Le Concile et les Conciles,* Editions du Cerf, Paris, 1960, p. 283-284.

[1127] Roger Aubert, *L'Ecclesiologie au concile du Vatican, Le Concile et les Conciles,* Editions du Cerf, Paris, 1960, p. 284.

[1128] Chr. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible,* în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut,* Paris, 1996, p. 340; M. J. Scheeben, *Die theologische und praktische Bedeutung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes, besonders in seiner Beziehung auf die heutige Zeit, Das ökumenische Konzil vom Jahre* 1869, Vol. II, Regensburg, 1870, p. 505-547.

Constituției, reacționând față de neînțelegeri posibile și se insistă asupra sensului strict al formulei *ex cathedra* și se afirmă clar că *ex sese* nu înseamnă în nici un caz că Papa ar fi separat de Biserică, nici că el nu ar fi legat de „depozitul credinței"[1129]. „O a treia grupă, în sfârșit, apropiată pozițiilor minorității conciliare, interpretează Constituția, după expresia lui K. Schatz, dincolo de textul decretului, dar nu împotriva textului însuși. Această interpretare, fondată pe prima parte a Capitolului IV și pe ceea ce ea spune despre utilizarea „mijloacelor umane" de către Pontiful roman, este de exemplu apărată de Episcopul și istoricul din Rottenburg/Tübingen, Monseniorul K. Hefele"[1130].

Conform declarațiilor Conciliilor Vatican I și Vatican II, scopul infailibilității papale cuprinde totalitatea Revelației creștine. Papa și colegiul episcopilor trebuie să adere la aceasta; ea este norma pentru toate declarațiile lor. „Toți sunt obligați să mențină și să fie conduși de această Revelație, care, ca scrisă sau păstrată de tradiție, este transmisă în totalitatea ei prin succesiunea legitimă a episcopilor și în special prin grija Bisericii Romane însăși" (*Constituția despre Biserică,* Art. 25)[1131].

Pentru a defini limitele doctrinei despre infailibilitate, cuvântul „infailibilitate" cere o limitare suplimentară. El este un cuvânt de origine nefericită mai degrabă, fiind

---

[1129] Chr. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible,* în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut,* Paris, 1996, p. 340.

[1130] Chr. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible,* în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut,* p. 340-341.

[1131] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* London, 1995, p. 209.

derivat dintr-o Scolastică în decădere, care a prevalat după Conciliul de la Trident. Noi vom înţelege complet greşit ceea ce Biserica vrea să spună prin el dacă identificăm infailibilitatea cu perfecţiunea sau împlinirea completă, pentru a nu spune altceva de nevinovăţia personală. Dar că asemenea concepţii eronate sunt posibile nu este necesar să fie subliniat; atunci când ea nu este clar definită, ea sună îndrăzneţ şi arogant[1132]. „În sensul ei pozitiv, expresia afirmă că moştenirea mântuirii aduse de Hristos, adevărul mântuitor transmis de apostoli, este păstrat şi prezentat de Biserică, autentic şi demn de încredere. Definiţiile „infailibile" ale credinţei sunt semne ale seriozităţii profunde şi solemne cu care Biserica împlineşte responsabilitatea ei în relaţie cu Hristos, Domnul ei, prezent în Duhul"[1133]. Nici o explicaţie a infailibilităţii nu poate să conchidă altceva decât că declaraţiile de credinţă sunt subiecte pentru acea lege pe care Pavel a exprimat-o odată: „Pentru că în parte cunoaştem şi în parte proorocim. Dar când va veni ceea ce e desăvârşit, atunci ceea ce este în parte se va desfiinţa... Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu" (I Cor., 13, 9-13). Aceasta înseamnă că o declaraţie de credinţă, indiferent de timp, loc şi limbă are referirea ei la formularea, împărtăşită în relativitatea istoricului[1134]. „În continuare ar fi de accentuat că formula este condiţionată în receptarea ei de particularităţi personale, dispute şi

---

[1132] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, London, 1995, p. 210.

[1133] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, London, 1995, p. 210-211.

[1134] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, London, 1995, p. 211.

slăbiciuni, prejudecăţi, toleranţe şi intoleranţe din partea acelora pe care ea îi afectează. În final, trebuie deci să fie realizat că asemenea decizii de credinţă fac parte din caracterul eshatologic al Bisericii şi sensul lor deplin se referă la sfârşitul timpului. Ele sunt clarificări într-un domeniu special al credinţei în faţa unei ameninţări sau pericol prezent. Totuşi, definiţia constituie un început mai degrabă decât un sfârşit, pentru că ea este o provocare pentru o înţelegere mai profundă nu numai a credinţei definite, ci şi a locului şi valorii ei în cadrul întregii Revelaţii creştine"[1135].

Deoarece forma definiţiei este strâns legată de situaţia în care ea este proclamată, este clar că, prin promovarea culturii şi dezvoltarea scopului limbajului uman şi cunoaşterii, dogma trece printr-o expunere lingvistică ce este întotdeauna nouă. Cu toate acestea, dincolo de legătura dintre formă şi conţinut, expunere nouă vrea să ducă la o înţelegere a credinţei care este întotdeauna mai comprehensibilă şi completă şi uneori mai nuanţată şi sintetizată[1136].

Pentru împlinirea proprie a autorităţii învăţăturii sale Papa trebuie să se ocupe el însuşi de înţelegerea Revelaţiei divine. Harisma infailibilităţii nu îl face liber pe el de această responsabilitate, pentru că deşi este adevărat că Sfântul Duh îl protejează pe el de eroare, ea nu este printr-un proces de iluminare directă. Mijloacele unei înţelegeri a Revelaţiei sunt de multe feluri: studii ştiinţifice şi preştiinţifice, dialogul cu Bisericile creştine necatolice, cu religiile necreştine, cu mişcările culturale, filosofice şi

---

[1135] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, London, 1995, p. 211.

[1136] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, London, 1995, p. 211.

universitare ale timpului[1137]. În probleme pur seculare Papa poate să pună pretenţia pentru o putere indirectă. (Pretenţiile unor papi din Evul Mediu au fost condiţionate de timp; ele au fost consecinţa dezvoltărilor politice, nu înflorirea naturală a darului lui Hristos pentru Biserica Sa). Dar în sfera spirituală el are asistenţa Sfântului Duh care este dată lui ca un element constitutiv al oficiului său. El trebuie să exercite puterea primită de la Hristos în lume şi prin urmare el trebuie să ia atitudine faţă de evenimentele care se produc în lumea credincioşilor. Ea este dreptul lui şi datoria lui de a aprecia evenimentele istoriei împotriva legii lui Iisus Hristos[1138].

Dezbaterea privind învăţătura despre infailibilitate a angajat mari părţi ale publicului şi a atins până şi nivelul guvernelor. Contraargumentele s-au prezentat intensiv în cărţi şi presă, iar studiile lui Ignaz von Döllinger sunt demne de citit şi astăzi, dar oponenţii au existat după cum s-a menţionat mai sus printre părinţii Conciliului şi pentru aceştia au fost patru grupe de argumente din cele mai esenţiale[1139]. 1. Învăţătura este nepotrivită, deoarece aceasta ar trezi indignare printre marile grupuri de credincioşi catolici şi protestanţi speriaţi de a reintra în Biserica Catolică. 2. Învăţătura nu este în general recunoscută şi de aceea nu poate fi obiect pentru o decizie a Bisericii. 3. Argumentele istorice au fost aduse mai înainte de toate de K. J. Hefele (1809-1893). Contribuţia lui la Conciliu arată ce putere explozivă poate să aibă cercetarea istorico-critică obiectivă. Împotriva pretenţiei

---

1137 Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* London, 1995, p. 211-212.

1138 Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* London, 1995, p. 212.

1139 A. Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid, Andra upplagan,* Lund, 1995, p. 115.

de infailibilitate el a invocat istoria cea mai veche a Bisericii şi mai ales hotărârea Sinodului al VI-lea ecumenic[1140], privind pe Papa Honorius I (625-638)[1141]. Mai departe s-a menţionat controversa dintre Pavel şi Petru, dezbaterea de la Sinodul apostolic, lupta Sf. Ciprian împotriva Romei şi lipsa de mărturii în Scriptură şi Tradiţie. 4. Opoziţia veche dintre episcopat şi curie a apărut din nou. Purtătorii de cuvânt ai Episcopatului au văzut în învăţătura despre infailibilitate o clasificare mai jos a slujirii episcopale şi a Conciliului general. Tensiunea extraordinară în jurul problemei infailibilităţi a fost urmată de tendinţe de destindere. Cu toate acestea numai 100 de părinţi ai conciliului încă rămaşi în Roma ar fi urmat Conciliul, dar când trupele din Piemont au ocupat Roma la 20 septembrie 1870, Papa a suspendat Conciliul pe timp nedeterminat prin Bula *Postquam Dei munere*[1142].

În ceea ce priveşte problema urmărilor infailibilităţii papale se poate afirma că temerile privind o mare schismă în Biserică nu s-au justificat. Biserica a ieşit unită din această luptă, ceea ce s-a dovedit şi de victoria Bisericii Catolice în lupta culturală prusacă. Reacţiile politice faţă de decizia infailibilităţii au fost extrem de limitate, făcând abstracţie de lupta culturală. La 30 iulie 1870, Austria a anulat concordatul din 1855. Izolarea Bisericii Catolice a dus de la dezvoltarea socială şi intelectuală a timpului la probleme profunde. Faptul că Biserica şi Statul s-au separat, în 1905, poate să se vadă ca un rezultat al

---

1140 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteraur, Lund, 1995, p. 115-116.

1141 Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete.* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 172-175.

1142 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteraur, Lund, 1995, p. 115-116.

acesteia[1143]. În mod special este importantă din punct de vedere teologic separarea de Biserica Romano-Catolică, adică întemeierea Bisericii Vechi Catolice. Aceasta a fost văzută în țările de limbă germană ca un protest bisericesc organizat față de apariția dogmei infailibilității și acolo episcopii au intervenit pentru opoziție, de exemplu, Ignaz von Döllinger a fost excomunicat la 17 aprilie 1871. După aceea s-a constituit Biserica Veche Catolică în Elveția, numită catolică creștină, care apoi la 24 septembrie 1889, la Uniunea de la Utrecht s-a unit cu opt alți episcopi de Biserici naționale, printre altele Biserica Catolică națională poloneză din America[1144]. Această mișcare a vechilor catolici a început în 1870, când s-au declarat împotriva infailibilității Papei, pe care Sinodul de la Vatican I a dogmatizat-o atunci. Mișcarea află aprobare și adepții printre mulți clerici și mireni din Germania, Elveția, Austria, Franța, Italia, America de Nord și Anglia. Mișcarea a început în Germania, prin Dollinger (+1896), Huber (+1899), Langen (+1901), Reusch (+1900), Reinkens (+1896), Balzer (+1871), Michelis (+1886), toți profesori de teologie[1145]. Vechii Catolici ai Uniunii de la Utrecht recunosc pe Papă în poziția sa istorică dată ca *primus inter pares*. Influența criticii lui Döllinger față de papalitate este evidentă și în mod special este importantă concepția lui ecumenică despre catolicitate. Poziția confesională este indicată astfel: „Noi păstrăm credința

---

[1143] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteraur, Lund, 1995, p. 116.

[1144] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteraur, Lund, 1995, p. 116.

[1145] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală și statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910)*, Ediția a II-a, Editura Tipografiei cărților bisericești din București, București, 1928, p. 178-179.

Bisericii vechi, aşa cum aceasta se exprimă de Simbolurile ecumenice ale Bisericii neîmpărţite din timpul primului veac"[1146]. La 1870, profesorii de teologie menţionaţi mai sus şi adepţii lor au fost excomunicaţi şi împotriva sfatului lui Dollinger s-au constituit într-o Biserică *Veche Catolică* independentă şi treptat au introdus reforme, precum participarea laicilor la conducerea Bisericii, săvârşirea cultului divin în limba naţională, suprimarea mărturisirii obligatorii a păcatelor, a postului şi celibatului, o parte din ei au introdus din nou împărtăşirea sub ambele chipuri. Vechii catolici au intrat în relaţii cu jansenişti, cu aşa zisa *Biserică Romano-Catolică veche* sau *Biserica din Utrecht*[1147]. Döllinger subliniază trei principii pentru mişcarea veche catolică: aceasta va servi ca exemplu pentru reformele catolice, va mărturisi despre catolicitatea autentică şi va fi de ajutor pentru a restabili unitatea bisericească. Prin al treilea punct, orientarea ecumenică şi mai ales datorită unui dialog început devreme cu Bisericile Anglicane şi cu Bisericile Ortodoxe, Biserica Veche Catolică a devenit un promotor pentru Mişcarea ecumenică[1148]. Procesul ecumenic al doctrinei a fost adus de figura dominantă a celui care nu s-a supus niciodată acestei decizii, Johann Joseph Ignaz von Döllinger, care cita de asemenea teologi ortodocşi răsăriteni. „Dacă părerea doctrinară despre infailibilitatea pontificală trebuie într-adevăr să devină o dogmă a Bisericii, spunea el, ca un avertisment în 1869, aceasta va deschide un abis imens

---

[1146] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteraur, Lund, 1995, p. 117.

[1147] Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală şi statistica bisericească, Volumul IV. De când a căzut Constantinopolul sub turci până în prezent (1453-1910),* Ediţia a II-a, Editura Tipografiei cărţilor bisericeşti din Bucureşti, Bucureşti, 1928, p. 179.

[1148] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteraur, Lund, 1995, p. 117.

între Biserica Catolică şi Bisericile luate separat, Bisericile Ortodoxe Greacă şi Rusă şi cele Protestante”[1149].

Acest Conciliu, convocat la 29 iunie 1868, prin bula *Aeterni Patris* a Papei Pius IX, a ţinut prima sa sesiune în 8 decembrie 1869, în Basilica Sf. Petru sub preşedinţia Papei[1150]. Conciliul şi-a propus, în afară de condamnarea erorilor recente, să definească doctrina catolică despre Biserica lui Hristos şi să ia anumite măsuri destinate să adapteze disciplina bisericească ţinând seama de evoluţia lumii după Conciliul de la Trident. De fapt, în cursul celor trei sesiuni care au urmat, au fost discutate şi aprobate numai Constituţia dogmatică *De fide catholica* şi prima Constituţie dogmatică *De Ecclesia Christi,* care priveşte primatul şi infailibilitatea Episcopului de Roma. Discuţia şi votul celei de-a doua constituţii au ridicat foarte vii controverse, care au îndemnat pe unii, în special în Germania, să refuze aceste definiţii doctrinare şi să se despartă de Biserica Catolică şi să se numească „Vechii Catolici”[1151].

Istoria Dogmelor nu s-a încheiat cu Conciliul Vatican I. Conciliul cunoaşte o Istorie Dogmelor. Ea nu constă în terminologia formulării dogmelor, ci în sensul dogmelor[1152].

[1149] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 249.

[1150] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II, Les Editions du Cerf,* Paris, 1994, p. 1627.

[1151] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II, Les Editions du Cerf,* Paris, 1994, p. 1627.

[1152] Walter Kasper, *Einführung in den Glauben,* 6. Auflage, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1972, p. 149.

PARTEA A CINCEA

ISTORIA DOGMELOR ÎN BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ÎN SECOLUL AL XX-LEA

CAPITOLUL I

DOGMA DESPRE ÎNĂLȚAREA CU TRUPUL LA CER A PREASFINTEI FECIOARE MARIA (1950)

1. Dogma despre Înălțarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria (1950)

După ce Papa Pius al XII-lea (1939-1958)[1153], la 1 mai 1946, a adresat tuturor episcopilor din lume întrebarea oficială dacă Înălțarea cu trupul la cer a Fecioarei Maria ar fi definită ca o afirmație de credință şi dacă ei cu clerul şi credincioşii lor au dorit definiția şi când majoritatea episcopilor a răspuns afirmativ, la 1 noiembrie 1950, el a promulgat prin Constituția apostolică, *Munificentissimus Deus,* ca o dogmă revelată de Dumnezeu[1154]. Dogma arată că: „Maria, pururea Fecioară, Maica Domnului, după terminarea vieții sale pe pământ, a fost înălțată cu trupul şi sufletul în slava cerului"[1155]. În epilogul marial la Enciclica *Mystici Corporis* (1943), Papa Pius XII a învățat

---

[1153] Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete.* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 820-827.

[1154] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals o Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 208.

[1155] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, 3903; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 334.

deja că Fecioara Maria „strălucitoare în slavă în trup şi suflet domneşte în ceruri cu Fiul Său”[1156].

Înălţarea la cer a Fecioarei Maria este „învăţătura de credinţă, după care desăvârşirea totală a Fecioarei Maria, la sfârşitul vieţii sale pământeşti cuprinde de acum realitatea sa trupească împlinită şi slăvită (D. 2333). Această tradiţie atestată clar în secolul al VII-lea este întemeiată pe afirmaţiile esenţiale ale Scripturii[1157]. „Maternitatea trupească a Fecioarei Maria, care este atestată aici nu este în realitate un simplu fapt biologic, ci expresia supremă a credinţei; în ea şi prin ea, mântuirea prin Hristos a fost dată lumii. Pentru această raţiune, Biserica a crezut întotdeauna că în ea mântuirea s-a împlinit în modul cel mai radical şi cel mai complet (Imaculata concepţie)”[1158]. Karl Rahner conchide aici că: „în rezumat, această dogmă semnifică faptul că Înălţarea Fecioarei Maria pune în lumină situaţia actuală a operei de mântuire, aceea că, prin credinţă, ea a primit în trupul său mântuirea pentru ea însăşi şi pentru noi toţi, a primit-o în întregime şi această mântuire este mântuirea omului în întregime. Această dogmă are, prin ea, o semnificaţie esenţial ecleziologică şi eshatologcă”[1159].

Dovezi scripturistice directe şi exprese nu avem. Posibilitatea înălţării trupeşti înainte de a doua venire a lui Hristos nu este exclusă de I Cor., 15, 23, după cum

---

[1156] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals o Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 208; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 330-331.

[1157] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 44.

[1158] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 44.

[1159] Karl Rahner, Herbart Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Paris, 1970, p. 45.

mântuirea obiectivă a fost desăvârşită prin moartea jertfelnică a lui Hristos şi începutul epocii finale proorocite de profeţii a început. Probabilitatea ei este sugerată de Matei 27, 52-53: „Mormintele s-au deschise şi multe trupuri ale sfinţilor adormiţi s-au sculat. Şi ieşind din morminte, după învierea Lui, au intrat în cetatea sfântă şi s-au arătat multora"[1160]. Conform explicării mai probabile, care a fost deja expusă de Părinţi, trezirea „sfinţilor" a fost o înviere finală şi o transfigurare. Dacă, totuşi, cel îndreptat din Vechiul Legământ a fost chemat la desăvârşirea mântuirii în mod nemijlocit după încheierea operei mântuitoare a lui Hristos, atunci este posibil şi probabil că Maica Domnului a fost de asemenea chemată[1161]. Din deplinătatea harului ei de care se vorbeşte în Luca 1, 28, teologia scolastică derivă învăţătura despre înălţarea cu trupul şi preamărirea Fecioarei Maria. Deoarece ea a fost plină de har ea a rămas păzită de blestemul păcatului (Facere 3, 16-19), precum şi de întoarcerea ei în ţărână (Cf. Thoma de Aquino, *Expos. Salut. Ang*). În femeia din Apocalipsă 12, 1, „înveşmântată cu soarele", care în sensul ei literal, trebuie să însemne Biserica, teologia scolastică vede pe Maica transfigurată a lui Hristos. De asemenea, Părinţii se referă la pasaje ca Psalmul 131, 8, într-un sens tipic la misterul înălţării cu trupul: „Scoală-Te, Doamne, întru odihna Ta, Tu şi chivotul sfinţirii Tale" (un tip al trupului incoruptibil al Fecioarei Maria). Apocalipsa 11, 19: „Şi s-a deschis templul lui Dumnezeu, cel din cer, şi s-a văzut în templul Lui chivotul legământului Său". Cântarea Cântărilor 8, 5: „Cine se înalţă din pustiu, sprijinită de-al

---

1160 Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 208-209.

1161 Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 209.

său drag?"[1162]. Teologia modernă în sens obişnuit citează Facere 3, 15, în susţinerea învăţăturii. Deoarece prin sămânţa femeii, teologia înţelege pe Hristos şi prin femeie, se înţelege Maria, este dovedit că Fecioara Maria a avut o parte personală în lupta lui Hristos împotriva lui satan şi în biruinţa lui Hristos asupra lui satan şi a păcatului, ea a participat deci în mod nemijlocit la biruinţa Lui asupra morţii. Este adevărat că referinţa literală a textului este la Eva şi nu la Maria, dar deja după sfârşitul secolului al II-lea (Sf. Justin), Tradiţia a văzut în Fecioara Maria pe noua Evă[1163].

Fundamentele speculative pe care Părinţii epocii patristice şi teologii mişcării scolastice, condusă de Pseudo-Augustin, în secolul al IX-lea, fundamentează incoruptibilitatea şi transfigurarea trupului Fecioarei Maria, sunt deci bazate pe Revelaţie. Acestea sunt: a). Lipsa de păcat. După cum disoluţia trupului este o consecinţă punitivă a păcatului şi cum Fecioara Maria, a fost concepută în mod imaculat şi lipsită de păcat, ea a fost exceptată de la blestemul general al păcatului, a fost potrivit ca trupul ei să fie exceptat de la legea generală a descompunerii şi asumat în mod nemijlocit în slava cerului, în acord cu planul originar al lui Dumnezeu pentru umanitate[1164]. b). Maica Domnului. După cum trupul lui Hristos a fost luat din trupul Mariei (Pseudo-Augustin) a fost potrivit ca trupul Mariei să împărtăşească soarta trupului lui Hristos. Ca o relaţie fizică-spirituală, Maternitatea Fecioarei Maria cere o asemănare cu Fiul ei

---

[1162] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 209.

[1163] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 209.

[1164] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 209.

dumnezeiesc în trup şi suflet. c). Purureafecioria. După cum trupul Mariei a fost păzit neatins în integritatea feciorelnică, a fost potrivit ca acesta să nu fie subiect al distrugerii după moarte. d). Participarea la opera lui Hristos. După cum Maria, în capacitatea ei de Maică a Mântuitorului, a luat cea mai mare parte la opera mântuitoare a Fiului ei, a fost potrivit ca, la sfârşitul vieţii ei pământeşti, să ajungă la roada deplină a mântuirii, care constă în preamărirea sufletului şi trupului. Ideea înălţării cu trupul a Fecioarei Maria a fost exprimată mai întâi în anumite relatări din secolele al V-lea şi al VI-lea[1165]. Deşi acestea sunt apocrife, ele poartă mărturia credinţei generaţiei în care au fost scrise în ciuda formei lor legendare. Primul scriitor al Bisericii care vorbeşte despre înălţarea cu trupul a Fecioarei Maria, în legătură cu o relatare apocrifă este Sf. Grigorie de Tours (+594). Predici timpurii despre sărbătoarea intrării Mariei în ceruri sunt acelea ale lui Ps. Modestus de Ierusalim (în jurul anului 700), Gherman de Constantinopol (+733), Andrei Criteanul (+740), Sf. Ioan Damaschin (+749) şi Teodor Studitul (+826)[1166]. „Toţi afirmă moartea Fecioarei Maria şi Înălţarea preamărită la cer cu trupul. Argumentarea lor doctrinară este următoarea: trupul mamei aparţine Fiului; cele două sunt legate pentru totdeauna în raţiunea maternităţii divine. De asemenea, trupul care a născut în mod feciorelnic şi fără corupţie pe Cuvântul incoruptibil al lui Dumnezeu nu poate fi corupt"[1167].

[1165] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 209.

[1166] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 209-210.

[1167] B. Sesboüé, *La Vierge Marie,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S.J., Paul Tihon, S.J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Desclée, Paris, 1995, p. 605.

În Biserica bizantină, această învăţătură a fost păstrată este adevărat cu titlul de „credinţă pioasă” şi nu de dogmă formală. Proclamarea dogmatică din 1950, s-a izbit de un refuz în Biserica Ortodoxă din cauza conţinutului său şi pentru că ea ilustrează doctrina primatului papal şi a infailibilităţii[1168].

„Un singur document al Magisteriului a intervenit pe parcursul doctrinar al înălţării şi acesta este definiţia Papei Pius XII (1939-1958), proclamată la 1 noiembrie 1950 în constituţia apostolică *Munificentissimus Deus*”[1169]. Papa Pius XII defineşte doctrina la 1 noiembrie 1950, prin constituţia apostolică *Munificentissimus Deus.* Papa vorbeşte despre armonia privilegiilor harului Fecioarei Maria şi despre raportul strâns dintre Imaculata Concepţie şi înălţarea cu trupul. În favoarea definiţiei au fost numereoase cereri ale credincioşilor şi preoţilor. Apoi, la 1 mai 1946, Papa a organizat o anchetă pe lângă episcopatul mondial. Episcopii au răspuns „printr-un consimţământ aproape unanim”[1170]. Acest consimţământ a constituit pentru Papă argumentul decisiv: „Pentru că, din consimţământul universal al Magisteriului bisericesc ordinar, se poate trage o dovadă sigură şi fermă că

[1168] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'évênement Jesus-Christ,* în *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Vol. 13. Le déploiement de l'événiment Jesus-Christ,* Les Editions du Cerf, Paris, 1972, p. 150.

[1169] Bernard Sesboüé, *La Vierge Marie,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 607.

[1170] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'évênement Jesus-Christ,* în *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Vol. 13. Le déploiement de l'événiment Jesus-Christ,* Les Editions du Cerf, Paris, 1972, p. 151-152.

înălţarea cu trupul a Preasfintei Fecioare Maria la cer este un adevăr revelat de Dumnezeu"[1171].

Dogma proclamată de Papa Pius XII la 1 noiembrie 1950, prin bula *Munificentissimus Deus*, are următoarea formulare: „Noi, deci, după rugăciune umilă şi repetată către Dumnezeu, şi chemând lumina Duhului Adevărului, pentru slava lui Dumnezeu atotputernic, care arată o mare şi deosebită iubire faţă de Fecioara Maria, pentru onoarea Fiului Său, împăratul veacurilor veşnice şi învingătorul păcatului şi morţii, pentru creşterea slavei Maicii sale, pentru fericirea şi bucuria întregii Biserici, prin autoritatea Domnului nostru Iisus Hristos, a binecuvântaţilor Apostoli Petru şi Pavel, şi prin autoritatea noastră proprie, pronunţăm, declarăm şi definim ca o dogmă revelată dumnezeieşte: Maria, pururea Fecioară imaculată, Maica lui Dumnezeu, după ce a încheiat cursul vieţii sale pământeşti, a fost înălţată, cu trupul şi sufletul, în slava cerului"[1172]. După analiza aprofundată a teologului catolic B. Sesboüé: „Textul sugerează legătura dintre Imaculata concepţie, maternitatea divină, purureafecioria, pe de o parte, şi înălţarea cu trupul, pe de altă parte. Definiţia nu ia poziţie faţă de moartea naturală a Fecioarei Maria, nici faţă de înmormântarea sa. Expresia „după ce a încheiat cursul vieţii sale pământeşti" este foarte prudent şi de asemenea degajat pe cât posibil de orice reprezentare. De asemenea, verbul „ridicată" rămâne un verb pasiv, care diferă de „s-a înălţat", care s-a folosit pentru Înălţarea lui

---

[1171] Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Verlag Friedrich Pustet, Regenesburg, 1971, p. 331.

[1172] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 3903; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regenesburg, 1971, p. 334.

Hristos. Termenul de ridicare comportă de altfel o diferență radicală de acela de înălțare"[1173]. Teologul catolic B. Sesboüé face apoi deosebirea între „înălțarea la cer" şi înălțarea „în slava cerească". El afirmă că: „Textul evită de asemenea să sugereze foarte clar ideea deplasării locale, el nu spune „la cer", ci „în slava cerească". Mai mult decât o localizare nouă, el afirmă o schimbare a stării trupului Fecioarei Maria şi trecerea de la condiția pământească la condiția preamărită a totalității persoanei sale, care se află unită cu trupul spiritual şi preamărit al Fiului său"[1174]. Din această definiție, Papa speră un progres notabil al comunității umane, pentru că ea tinde să preamărească Sfânta Treime. El speră într-un progres al devoțiunii mariale a credincioşilor, o aspirație mai intensă la unitatea Trupului mistic şi o mai mare dragoste față de Fecioara Maria, o mai înaltă stimă a vieții umane într-un timp al materialismului, în sfârşit o întărire a credinței în propria noastră înviere[1175].

„Această afirmație despre înălțarea cu trupul se înrădăcinează în dogma de la Efes, care a atras atenția asupra sfințeniei Maicii Domnului. Această afirmație doctrinară nu poate să se sprijine pe nici un document care se raportă la un eveniment, chiar dacă reprezentările anumitor apocrife au putut să ajute la formalizarea sa. Această dogmă cere credința într-un fapt care, nu are nici

---

[1173] B. Sesboüé, *La Vierge Marie,* Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S.J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Desclée, Paris, 1995, p. 607.

[1174] B. Sesboüé, *La Vierge Marie,* Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S.J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Desclée, Paris, 1995, p. 607.

[1175] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ,* în *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Vol. 13. Le déploiement de l'événement* Jésus-*Christ,* Paris, 1972, p. 152-153.

o atestare istorică şi nu pretinde să o aibă. Înălţarea cu trupul nu este „un fapt istoric", în sensul istoriei moderne. Atunci când Învierea lui Hristos este vizibilă prin atestarea martorilor, înălţarea cu trupul a Fecioarei Maria nu este vizibilă. Ea este o taină a credinţei, făcută distinctă ca urmare stării de drept care uneşte pe Maica Domnului cu Fiul său"[1176]. „În această perspectivă trebuie să se plaseze dezbaterile despre moartea Fecioarei Maria. Este incontestabil că Fecioara Maria a murit în acest sens că, în momentul dat, ea a încetat de „a fi acolo" şi de a putea să întreţină relaţii umane prin mijlocirea trupului său. Unii teologi vor să vadă în înălţare afirmaţia că Fecioara Maria nu a murit în sensul empiric al termenului. S-a văzut că nici Pius XII, nici Vatican II nu s-au pronunţat asupra acestui subiect. Coerenţa iconomiei înclină mai ales să gândească că, pentru că Hristos a murit, reiese că moartea Fecioarei Maria a fost comună cu aceea a celolalţi oameni"[1177].

4. Dezvoltarea istorică a Dogmei

Un obstacol în dezvoltarea dogmei despre înălţarea Fecioarei Maria în Apus a fost o predică pseudo-augustiniană (*Sermo 208: Adest nobis*); o scrisoare uitată sub numele lui Ieronim (*Ep. 9: Cogitis me*); şi martitrologiul unui monah, Usuard. Pseudo-Augustin (probabil Ambrisius Autpertus, +784) s-a ocupat de faptul

---

[1176] B. Sesboüé, *La Vierge Marie,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S.J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Desclée, Paris, 1995, p. 609-610.

[1177] B. Sesboüé, *La Vierge Marie,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S.J., Paul Tihon, S.J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Desclée, Paris, 1995, p. 610.

că nu cunoaştem nimic despre moartea trupului Fecioarei Maria[1178]. Pseudo-Ieronimus (Paschasius Radbertus, +865) a ridicat problema în mod deschis, dacă Fecioara Maria a fost ridicată în slava cerească cu sau fără trupul ei, dar menţionează incoruptibilitatea trupului ei. Usuard (+875), laudă reticenţa Bisericii, care nu preferă să cunoască locul „în care acel venerabil templu al Sfântului Duh a fost ascuns de la vedere prin poruncă dumnezeiască". Martirologia lui Usuard a fost extrem de folosită în multe mânăstri şi catedrale în timpul rugăciunilor. O parte din scrisoarea lui Pseudo-Ieronim şi-a găsit calea într-un breviar. Acestea au întârziat acceptarea dogmei în gândirea teologică a Evului Mediu[1179].

Dezvoltarea doctrinei despre înălţare în Apus, unde legendele apocrife din *Transitus* sunt respinse, începe cu adoptarea sărbătorii adormirii de către Roma, sub Papa Sergiu I (687-701). În timp ce, în spaţiul galican, expresia adormirii a fost păstrată încă mult timp, Roma, din secolul al VIII-lea, întrebuinţează termenul de înălţare pentru a desemna sărbătoarea[1180]. Din punct de vedere teologic, problema intră în stadiul controversei. Mărturiile principale sunt constituite din două falsuri: o scrisoare a lui Pseudo-Ieronim, *Către Paula şi Eustochium* (a lui Paschasius Radbertus, +865), care recomandă să se evite afirmaţiile temerare despre învierea Fecioarei Maria, şi o

---

[1178] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 210.

[1179] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 210.

[1180] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ, Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Vol. 13. Le déploiement de l'événement Jésus-Christ,* Les Editions du Cerf, Paris, 1972, p. 150.

scriere pseudo-augustiniană, *Despre înălţarea Preamăritei Fecioare Maria* (secolul al IX-lea, autor necunoscut), care, fără să împrumute apocrife, apără înălţarea cu trupul a Fecioarei Maria, recurgând la raţiuni speculative. Aceste Aceste două scrieri excită influenţa lor asupra teologiei de-a lungul Evului Mediu, „credinţa pioasă" în înălţarea Fecioarei Maria prevalând totuşi din ce în ce mai mult[1181].

În favoarea dogmei un tratat anonim (*Ad interrogata*) apărut în secolul al XII-lea, care a fost atribuit Fer. Augustin, dar a cărui origine nu este totuşi sigură (secolele IX-XI), sprijină în mod decisiv, pe fundamente raţionale, înălţarea cu trupul a Fecioarei Maria. Apoi în secolul al XIII-lea, concepţia reprezentată de Pseudo-Augustin a dominat. Marii teologi din perioada Scolasticii s-au declarat pentru ea. Thoma d'Aquino învaţă despre aceasta în lucrarea *Epos. Salut. Ang.*[1182]. La reforma breviarului din timpul Papei Pius V (1568), învăţăturile lui Pseudo-Ieronim au fost şterse din carte şi au fost înlocuite cu altele care au susţinut înălţarea cu trupul. În anul 1668, o dispută violentă s-a aprins în Franţa despre doctrina înălţării cu trupul când din partea Catedralei Notre-Dame din Paris s-a dorit revenirea la martirologiul lui Usuard, care a fost desfiinţat în 1540 (sau în 1549). Jean Launoy (+1678) a apărat energic punctul de vedere al lui Usuard[1183]. Papa Pius al V-lea (1566-1572)[1184], scoate din breviar scrisoarea

---

[1181] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ, Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Vol. 13. Le déploiement de l'événement Jésus-Christ,* Les Editions du Cerf, Paris, 1972, p. 150-151.

[1182] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 210.

[1183] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 210.

[1184] Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete.* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 666-671.

lui Pseudo-Ieronim. În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea se ridică mici controverse asupra problemei, niciodată totuşi în sensul unei negări a înălţării, ci în sensul unei negări a certitudinii credinţei sau a caracterului revelat al acestei doctrine. Controversa nu a fost niciodată aşa violentă, ca în cazul problemei imaculatei concepţii. La mijlocul secolului al XX-lea, răspunsurile episcopilor către Papa Pius XII au arătat că credinţa pioasă a devenit o convingere a credinţei universale[1185]. Papa Benedictus al XIV-lea (1740-1758)[1186], a declarat învăţătura despre înălţarea cu trupul a fi o părere pioasă şi posibilă, dar făcând aceasta, nu declară că ea aparţine depozitului credinţei. În anul 1849, primele cereri pentru dogmatizare au fost adresate sfântului scaun[1187].

La Conciliul Vatican I (1869-1870), aproape 200 de episcopi au semnat o moţiune pentru dogmatizare. De la începutul acestui secol, mişcarea s-a dezvoltat repede. După ce întregul episcopat, urmând o cerere oficială a Papei (1946) a afirmat unanim posibilitatea şi dorinţa definirii, Papa Pius XII a confirmat-o ca „învăţătura unanimă a oficiului învăţătoresc ordinar al Bisericii şi credinţă unanimă a poporului creştin", într-o definiţie solemnă, la 1 noiembrie 1950[1188].

În ceea ce priveşte dogma despre înălţarea cu trupul la cer a Născătoarei de Dumnezeu, definită de Pius al XII-

---

[1185] A. Müller, *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ, Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, Vol. 13. Le déploiement de l'événement Jésus-Christ,* Les Editions du Cerf, Paris, 1972, p. 151.

[1186] Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete.* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 749-756.

[1187] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 210-211.

[1188] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 211.

lea, la 1 noiembrie 1950, pentru a fi convins de incoerenţa sa, este suficient să se considere că după mărturia catolicilor, primele indicii cu privire la înălţare nu vin din Sfânta Scriptură. Tradiţia apostolică nu spune nimic şi numai apocrifele, începând din secolul al IV-lea, furnizează element despre acest subiect. În Apus, primul care a vorbit pe baza apocrifei *Transitus B. Mariae Virginis* a fost Grigore de Tours (+594), iar în Răsărit, prima menţiune se găseşte într-un discurs atribuit inexact lui Modest de Ierusalim (+700)[1189]. De asemenea, romano-catolicii recunosc că în Răsărit, sărbătoarea din 15 august a fost introdusă începând din secolul al VI-lea şi la Roma începând din secolul al VII-lea, sub denumirea de Adormirea Născătoarei de Dumnezeu, iar mai târziu denumirea de Adormirea a fost înlocuită prin aceea de înălţare, dar este de la sine evident că asemenea izvoare nu pot fi folosite ca baze solide ale unei dogme[1190]. Romano-Catolicii au recunoscut de asemenea că ei au judecat necesar să transpună întreaga problemă din domeniul istoric în cel teologic teoretic, prin care s-ar putea justifica dogma[1191].

După cum indică Papa Pius al XII, în enciclica sa *Mystici Corporis* (1943), Născătoarea de Dumnezeu „a oferit pe Fiul său, pe Golgota, Tatălui ceresc, în acelaşi

---

[1189] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 233.

[1190] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 233.

[1191] Bernard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique,* trad. M. Gautier, I, Mulhouse, 1951, p. 481.

timp ca jertfă deplină a tuturor drepturilor sale şi a iubirii sale materne, ca noua Evă, pentru toţi fiii lui Adam"[1192].

Aceste învăţături, lipsite în mod absolut de puncte de sprijin scripturistice sau ale Tradiţiei apostolice, determină devieri, care denaturează învăţătura propovăduită în Biserică despre mântuire şi despre unicul Mântuitor[1193].

[1192] Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Verlag Friedrich Pustet, Regenesburg, 1971, p. 331.

[1193] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction Frânçaise par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Desclée De Brouwer, Chevetogne, 1967, p. 234.

CAPITOLUL II

CONCILIUL VATICAN II (1962-1965)[1194]

1. Hristologia Conciliului Vatican II

După cum se poate constata din bibliografia indicată aici, Conciliul Vatican II a constituit obiectul unei cercetării intense şi îndelungate din partea teologilor romano-catolici. Problematica acestui Conciliu poate fi doar sesizată aici. De altfel, scopul acestui capitol din Istoria Dogmelor în Romano-Catolicism este de a prezenta pe scurt dogma hristologică în viziunea Conciliului Vatican II, precum şi dogma despre Biserică. Din această perspectivă temele dogmatice ale Conciliului Vatican II sunt tratate de teologii romano-catolici în manualele de Istoria Dogmelor. De aceea, acestă scurtă expunere despre dogmele Bisericii în viziunea Conciliului Vatican II nu va

---

[1194] Pentru Conciliul Vatican II a se vedea: René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires. Vatican II. Des origines a la derniere session,* Editions du Seuil, Paris, 1966; Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II. Volume I. Constitution on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on Eastern Catholic Churches*, Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967; Aloys Grillmeier, *The Mystery of the Church,* în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II. Volume I. Constitution on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on Eastern Catholic Churches*, Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967; p. 138-152; Yves J. M. Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin a l'époque moderne. Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Soteriologie-Mariologie, Fascicule 3,* Paris, 1970; G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Le Concile Vatican II (1962-1965), Les Conciles oecuméniques. Tome I. L'Histoire,* Paris, 1994, p. 364-407.

cuprinde descrierea detaliată a sesiunilor şi constituţiilor Conciliului Vatican II, ci numai afirmaţiile Conciliului despre dogma hristologică şi dogma despre Biserică.

Convocat de Ioan XXIII, acest conciliu, care se consideră Conciliu XXI ecumenic, s-a ţinut în patru sesiuni, din 11 octombrie 1962 până în 8 decembrie 1965[1195], sub pontificatul lui Ioan XXIII (1958-1963)[1196] şi al lui Paul VI (1963-1978)[1197]. Se poate ordona în felul următor, învăţătura acestui conciliu, împărţit în 16 Constituţii, Decrete sau Declaraţii, fără definiţii noi. 1). Propria conştiinţă teologică fundamentală pe care Biserica o are din natura sa (*Constituţia dogmatică despre Biserică*). 2). Viaţa internă a Bisericii: Liturghia sa (*Constituţia despre Liturghie*), funcţiile sale de conducere (*Decretul despre episcopi; Decretul despre Bisericile orientale*); Magisteriul său doctrinar (*Constituţia dogmatică despre Revelaţie; Declaraţia despre educaţia creştină*); „stările" sale (*Decretele despre Ministeriu şi viaţa preoţilor şi despre formarea lor; Decrtetul despre înnoirea vieţii religioase; Decretul despre apostolatul laicilor*). 3. Misiunea externă a Bisericii: relaţiile sale cu creştinătatea necatolică (*Decretul despre ecumenism; Decretul despre Bisericile orientale*), cu religiile necreştine, în special cu iudeii (*Declaraţia despre religiile necreştine; Decretul despre activitatea misionară a Bisericii*); relaţiile sale cu lumea în general în situaţia sa profană (*Constituţia pastorală despre Biserică în lumea acestui timp; Decretul despre mijloacele de comunicare*

[1195] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie cathoique*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 497.

[1196] Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete.* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 828-834.

[1197] Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete.* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 834-841.

socială); atitudinea sa în fața pluralismului ideologic actual (*Declarația despre libertatea religioasă*)[1198].

După acest Conciliu, două sarcini incumbă Bisericii. Prima este de a face ceea ce s-a spus în cuvinte pentru ca reînnoirea Bisericii să devină duh și viață. A doua este de a reînnoi maniera de a gândi și de a propovădui vechea și eterna Evanghelie a lui Dumnezeu, a lui Hristos, a harului și a vieții veșnice (toate lucruri care depășesc infinit conștiința pe care Biserica o are prin ea însăși), în așa fel că această Evanghelie va fi cu adevărat pentru mântuirea lumii[1199].

„Ca și ansamblul Conciliilor apusene, și în mod deosebit Conciliile de la Trident și Vatican I, Conciliul Vatican II, nu este un conciliu formal hristologic, chiar dacă orizontul unei hristologii, mai biblice și patristice decât scolastice, se profilează în discursul său ecleziologic. Totuși, referința hristologică este în mod special explicită în maniera în care prima parte a Constituției pastorale *Gaudium et Spes,* privind *Biserica în lumea contemporană* prezintă un rezumat al antropologiei creștine"[1200]. Astfel, Art. 22. *Hristos, Omul nou*, al *Constituției pastorale privind Biserica în lumea contemporană* arată că: „De fapt, numai în misterul Cuvântului Întrupat se luminează cu adevărat misterul omului. Căci Adam, cel dintâi om, era prefigurarea Aceluia ce avea să vină, Hristos Domnul. Hristos, noul Adam, prin însăși revelarea misterului Tatălui și al iubirii Acestuia, îl dezvăluie pe deplin omului

---

1198 Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie cathoique*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 497-498.

1199 Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie cathoique*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 498.

1200 B. Sesboüé, *Dans le sillage de Chalcédoine: christologie et sotériologie depuis le VI-e siècle*, Bernard Sesboüé, S J., et Joseph Wolinski, *Histoire des Dogmes. Tome I. Le Dieu du salut*, Desclée, Paris, 1994, p. 480.

pe om şi îi descoperă măreţia chemării proprii. Nu este de mirare, deci, că toate adevărurile mai sus amintite îşi află izvorul şi punctul culminant în El"[1201].

În expunerea hristologiei, Conciliul se referă la hotărârea Sinodului de la Constantinopol (553), Canonul VII, care arată că: „Nici Dumnezeu Cuvântul nu a fost transformat în firea trupului, nici trupul nu a trecut în natura Cuvântului (căci fiecare rămâne ceea ce este prin fire, de asemenea după realizarea unirii după ipostas)"[1202]. Apoi se referă la o hotărâre a Sinodului de la Constantinopol (680-681), care afirmă că: „După cum Preasfântul şi neprihănitul său Trup însufleţit nu a fost nimicit prin îndumnezeire, ci a rămas în propria sa stare şi natură, la fel voinţa umană fiind îndumnezeită nu a fost nimicită"[1203]. Conciliul afirmă totodată formula dogmatică a Sinodului de la Calcedon (451): „Urmând Sfinţilor Părinţi, învăţăm în unanimitate să mărturisim... pe unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul născut, recunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit, fără ca din cauza unirii să se desfiinţeze deosebirea firilor, ci fiecare din cele două firi păstrându-şi însuşirile ei şi unindu-se într-o persoană şi într-un ipostas, nu în două persoane, împărţit şi despărţit, ci pe unul şi acelaşi Fiu, Unul născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul Iisus Hristos,

---

[1201] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 2191; *Conciliul ecumenic Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 373.

[1202] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Les Décrets. Tome II-1. De Nicée à Latran V,* Paris, 1994, p. 261.

[1203] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Les Décrets. Tome II-1. De Nicée à Latran V,* Paris, 1994, p. 287.

precum au învăţat mai înainte profeţii despre El şi precum ne-a învăţat Iisus Hristos însuşi şi precum ne-a predat Simbolul Părinţilor"[1204].

Art. 22. *Hristos, Omul nou* al *Constituţiei pastorale privind Biserica în lumea contemporană* precizează că: „El este „Chipul nevăzutului Dumnezeu" (Col., 1, 15), El este Omul desăvârşit care a redat fiilor lui Adam asemănarea cu Dumnezeu, deformată începând cu primul păcat. Cum în El natura umană a fost asumată fără a fi nimicită, prin însuşi acest fapt ea a fost înălţată şi în noi la o demnitate sublimă. Căci, prin Întrupare, însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a unit, într-un fel, cu orice om. A lucrat cu mâini omeneşti, a gândit cu minte omenească, a voit cu voinţă omenească, a iubit cu inimă omenească. Născut din Maria Fecioara, S-a făcut cu adevărat unul dintre noi, asemănător nouă întru toate, afară de păcat"[1205]. *Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană* tratează apoi despre raportul dintre Hristos Întrupat şi solidaritatea umană. În Art. 32 al *Constituţiei pastorale* se arată că: „După cum Dumnezeu i-a creat pe oameni nu pentru a trăi izolaţi, ci pentru a forma o societate, tot astfel „I-a plăcut... să-i sfinţească şi să-i mântuiască nu individual şi fără vreo legătură între ei, ci a voit să facă din ei un popor care să-L cunoască în adevăr şi

---

[1204] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, , *Les Conciles oecuméniques. Les Décrets. Tome II-1. De Nicée à Latran V*, Paris, 1994, p. 199, 201.

[1205] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 2191, 2193; *Conciliul ecumenic Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 373-374.

să-L slujească în sfinţenie". De aceea El a ales, de la începutul istoriei mântuirii, oameni, nu numai ca indivizi, ci şi ca membri ai unei comunităţi. Pe aceşti aleşi, Dumnezeu, descoperindu-le planul Său, i-a numit „poporul Său" (Exod 3, 7-12), iar apoi a încheiat cu ei un legământ pe Sinai". Acest caracter comunitar se desăvârşeşte şi se împlineşte în lucrarea lui Iisus Hristos. Însuşi Cuvântul Întrupat a voit să fie părtaş la această solidaritate umană. A luat parte la nunta din Cana, a intrat în casa lui Zaheu, a mâncat cu vameşii şi păcătoşii. A dezvăluit iubirea Tatălui şi chemarea sublimă a oamenilor evocând realităţile cele mai obişnuite ale vieţii sociale şi slujindu-se de cuvinte şi imagini din viaţa de toate zilele. A sfinţit realităţile umane, în primul rând pe cele de familie, din care se nasc raporturile sociale. S-a supus de bunăvoie legilor patriei Sale. A voit să ducă viaţa unui lucrător din vremea şi din ţinutul Său"[1206]. Conciliul prezintă pe Iisus Hristos ca Alfa şi Omega şi consideră Biserica „sacramentul universal de mântuire". *Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană* încheie Partea întâia, *Biserica şi vocaţia omului,* cu Art. 45, *Hristos, Alfa şi Omega,* în care precizează: „Într-adevăr, Cuvântul lui Dumnezeu, prin care toate s-au făcut, El însuşi S-a făcut trup pentru ca, Om desăvârşit, să-i mântuiască pe toţi şi să adune laolaltă toate. Domnul este ţinta istoriei umane, punctul spre care converg dorinţele istoriei şi civilizaţiei, centrul neamului omenesc, bucuria tuturor inimilor şi plinirea aspiraţiilor lor. El este Acela pe

---

[1206] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 2205; *Conciliul ecumenic Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 380-381.

care Tatăl L-a înviat din morţi, L-a înălţat şi L-a aşezat de-a dreapta Sa, făcându-L judecător al celor vii şi al celor morţi. Primind viaţa şi fiind adunaţi laolaltă în Duhul Lui, noi peregrinăm spre împlinirea istoriei umane, care corespunde total planului iubirii Lui: „ca toate să fie adunate laolaltă în Hristos, cele din cer şi cele de pe pământ".

Domnul însuşi spune: „Iată vin curând şi răsplata Mea este cu Mine, ca să dau fiecăruia după faptele sale. Eu sunt Alfa şi Omega, Cel dintâi şi Cel de pe urmă, începutul şi sfârşitul" (Apocalipsă 22, 12-13)"[1207].

2. Infailibilitatea papală la Conciliul Vatican II

Papa Ioan XXIII (1958-1963)[1208], a decis în mare măsură dezvoltarea teologiei romano-catolice în timpul nostru. El a convocat Conciliul universal (Conciliul 21 conform calculului romano-catolic), care apoi a fost numit Conciliul Vatican II (1962-1965)[1209]. Scopul Conciliului a fost să promoveze unitatea creştinilor şi să producă în teologia şi practica Bisericii Romano-Catolice o reînnoire şi o acomodare la cerinţele prezentului. Rezultatul tratativelor detaliate, schimburile de păreri dure din cadrul

---

[1207] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 2227; *Conciliul ecumenic Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 393.

[1208] Claudio Rendina, *Papei. Istorie şi secrete,* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 828-834.

[1209] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 397.

Conciliului şi hotărârile unanime au fost apreciate în mod diferit. Unii au accentuat că, deşi reformele erau importante, totuşi învăţătura Bisericii Catolice în toate punctele esenţiale s-a păstrat neschimbată. Alţii au accentuat nu numai impulsurile noi în anumite domenii, ci şi posibilitatea unor înnoiri şi revizuiri continui, care se pot citi din formulările hotărârilor[1210].

Suspendarea Conciliului Vatican în 1870 a avut consecinţe contradictorii. Într-adevăr, pe de o parte, a rămas deschisă speranţa unei concluzii a lucrărilor care au permis să se trateze aspectele ecleziologiei lăsate deoparte prin aprobarea anticipată a schemei *De romano pontifice,* precum şi problemele disciplinare, dar, pe de altă parte, mulţi gândeau să sancţionarea solemnă a prerogativelor pontificale ale primatului şi infilibilităţii aveau să închidă definitiv perioada conciliilor[1211]. Când la 25 ianuarie 1959, încheind săptămâna de rugăciune pentru unitate, Ioan XXIII anunţa decizia sa de a convoca un nou conciliu, surpriza a fost generală. Papa, ca să asigure Bisericii o pauză de traziţie după îndelungatul şi dramaticul pontificat al lui Pacelli, a maturizat decizia sa, limitându-se să o comunice câteva zile mai târziu colaboratorului său cel mai influent, Cardinalul Tardini[1212]. Vârsta sa înaintată şi mai ales percepţia momentului istoric favorabil l-au stimulat pe Ioan XXIII să se grăbească, şi la 17 mai 1959, el a constituit comisia propusă pentru lucrarea pregătitoare a conciliului, din această comisie făcând parte secretarii congregaţiilor. Preşedinţia a fost încredinţată Cardinalului

---

[1210] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 397-398.

[1211] Giuseppe Alberigo, *Le Concile Vatican II (1962-1965), Les Conciles Oecuméniques. Tome I. L'Histoire,* Paris, 1994, p. 363.

[1212] Giuseppe Alberigo, *Le Concile Vatican II (1962-1965), Les Conciles Oecuméniques. Tome I. L'Histoire,* Paris, 1994, p. 364.

Tardini, personaj al Curiei romane, care a fost singujrul protagoniust al acestei prime faze a pregătirii conciliului. Comisia a avut ca sarcină să adune opiniile şi sugestiile episcopilor, Universităţilor şi Facultăţilor romano-catolice, organelor Curiei. Papa, după ce a ales pentru hotărârea sa calea publicităţii mai mult decât cea a secretului, a arătat că voia ca pregătirea să facă obiectul concursului celui mai larg al tuturor instanţelor bisericeşti, contrar cu ceea ce s-a petrecut la Vatican I şi cu proiectele predecesorilor lui Ioan XXIII[1213].

Conform calculului oficial, Conciliul 21 s-a deschis la 11 octombrie 1962. Din 2908 părinţi ai Conciliului chemaţi, la deschidere au fost prezenţi 2540, adică de trei ori mai mult decât la Vatican I. 17 Biserici necatolice şi organizaţii au trimis 35 de observatori, numărul acestora a crescut mai târziu la 20, respectiv 93. Conciliul s-a ţinut în patru sesiuni: 11 octombrie – 8 decembrie 1962; 29 septembrie – 4 decembrie 1963; 14 septembrie – 21 decembrie 1964; şi 14 septembrie – 8 decembrie 1965[1214].

Din punct de vedere dogmatic, cele mai importante dintre cele 16 texte oficiale, care constituiesc hotărârile Conciliului, sunt *Constituţiile dogmatice Despre Revelaţia dumnezeiească, Despre Biserică şi Decretul despre ecumenism precum şi Constituţia pastorală Biserica în lumea de astăzi.* Probleme teologice importante se tratează de asemenea în alte texte, de exemplu, *Constituţia Despre Sfânta Liturghie* sau în *Declaraţia despre relaţiile*

[1213] Giuseppe Alberigo, *Le Concile Vatican II (1962-1965), Les Conciles Oecuméniques. Tome I. L'Histoire,* Paris, 1994, p. 365.
[1214] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 123.

Bisericii cu religiile necreştine[1215]. Pentru prima dată în istoria sa seculară, Biserica s-a definit pe sine în Constituţia dogmatică *Lumen gentium* (21.XI.1964) şi în celelalte constituţii, decrete şi declaraţii. Fără a încerca să se schiţeze o istorie a redactării textelor, nici chiar o analiză a Constituţiei dogmatice despre Biserică, trebuie să desprindem principiile ecleziologice ale Conciliului deschis de Ioan XXIII[1216].

Constituţia conciliară a evaluat adevărata semnificaţie şi relativitatea aspectelor terestre şi juridice ale Bisericii şi a redat locul său realităţii comunitare a Bisericii pe planul dublu al poporului lui Dumnezeu luat în anbsamblul său şi al Ierarhiei[1217]. Astfel, Vatican II depăşeşte un anumit blocaj între aspectele exterioare, văzute şi juridice ale Bisericii şi realitatea profundă, pe care ele o revarsă. El s-a debarasat de o terminologie care tindea să reducă Biserica la Ierarhie şi Ierarhia la papalitate. Vatican II a depăşit o anumită tendinţă de a pune în valoare unilateral papalitatea în detrimentul Episcopatului şi Ierarhia în detrimentul poporului creştin[1218]. *Constituţia dogmatică despre Biserică* (*Lumen Gentium*), înlocuieşte concepţia despre o Biserică absolută cu o perspectivă biblică, prin faptul că accentuează puternic momentul hristologic în noţiunea de Biserică şi prin faptul că aceasta consideră Biserica din

---

[1215] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 397-398.

[1216] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 472-473.

[1217] René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires,* Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 212.

[1218] René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires,* Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 212.

punctul de vedere al istoriei mântuirii[1219]. Capitolul I. *Misterul Bisericii* din *Lumen Gentium,* Art. 1, prezintă Biserica în calitate de sacrament în Hristos. „Hristos este lumina neamurilor; de aceea Conciliul, întrunit în Duhul Sfânt, doreşte ca, vestind Evanghelia la toată făptura (Marcu 16, 15), să lumineze pe toţi oamenii cu lumina lui Hristos, care străluceşte pe chipul Bisericii. Şi întrucât Biserica este în Hristos ca un sacrament, adică semn şi instrument al unirii intime cu Dumnezeu şi al unităţii întregului neam omenesc, ea îşi propune să arate mai limpede credincioşilor şi lumii întregi, continuând învăţătura conciliilor anterioare, natura şi misiunea sa universală"[1220].

Constituţia despre Biserică începe cu un cuvânt cheie, care indică un program: *lumen gentium*, lumina naţiunilor. Ioan al XXIII-lea, l-a folosit în diferite ocazii pentru a rezuma scopul Conciliului, în special în mesajul său din 11 septembrie 1962, la scurt timp înainte de deschidere, când el a întrebuinţa termenul *lumen Ecclesiae: lumen gentium.* Lumina, care este Hristos este prin urmare lumina Bisericii şi în Hristos, Biserica este lumina naţiunilor. Mesajul se termină cu cuvintele: „Această lumină a strălucit şi va continua să strălucească prin veacuri, lumina lui Hristos, Biserica lui Hristos, lumina naţiunilor".

[1219] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 125.

[1220] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecumeniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1727; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 272; *Conciliul ecumenic Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 59.

Aceasta este în sine o schiță a programului reformei luată în considerare de Conciliu pentru efortul misionar al Bisericii. Slava lui Hristos, lumina noii creații (II Cor. 4, 6), este reflectată pe fața Bisericii şi străluceşte toate națiunile prin propovăduirea Evangheliei. Referința a fost făcută în cursul Conciliului la cuvintele Fer. Augustin[1221].

Capitolul I. *Misterul Bisericii*, Art. 5 din Constituția dogmatică *Lumen Gentim* tratează de asemenea despre întemeierea Bisericii şi despre Biserică şi Împărăția lui Dumnezeu. „Misterul Sfintei Biserici se manifestă în întemeierea ei. Într-adevăr, Domnul Iisus a pus început Bisericii sale proclamând Vestea cea Bună, adică venirea Împărăției lui Dumnezeu făgăduită de veacuri în Scriptură: „S-a împlinit timpul şi s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu" (Marcu 1, 15; cf. Matei 4, 17). Această Împărăție străluceşte oamenilor în cuvântul, faptele şi prezența lui Hristos. Cuvântul Domnului este comparat cu sămânța care este semănată pe ogor (cf. Marcu 4, 14): cei care îl ascultă cu credință şi fac parte din mica turmă a lui Hristos (cf. Luca 12, 32) au primit însăşi Împărăția lui Dumnezeu; apoi sămânța, prin puterea proprie, încolțeşte şi creşte până la timpul secerişului (cf. Marcu 4, 26-29). Minunile lui Hristos sunt dovada că Împărăția lui Dumnezeu a şi venit pe pământ: „Dacă cu degetul lui Dumnezeu scot diavolii, a venit la voi Împărăția lui Dumnezeu" (Luca 11, 20; cf. Matei 12, 28). Dar, înainte

---

[1221] Aloys Grillmeier, *The Mystery of the Church*, în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume I. *Constituition on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of Social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on the Eastern Catholic Churches*, Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967, p. 139. „Prin Biserica Sa, El (Hristos) a venit spre națiuni şi prin Biserică, El vorbeşte națiunilor" (Augustin, *Tract. 89 in Jo*, P.L. XXXV, col. 1875).

de toate, Împărăţia se manifestă în însăşi Persoana lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Fiul omului, care a venit „ca să slujească şi să-şi dea viaţa drept răscumpărare pentru mulţi" (Marcu 10, 45). După ce Iisus, pătimind moartea pe cruce pentru oameni, a înviat, El a apărut rânduit ca Domn, Hristos şi Preot în veac (Fapte 2, 36; Evrei 5, 6; 7, 17-21) şi a revărsat asupra ucenicilor Săi pe Duhul promis de Tatăl (Fapte 2, 32). De atunci, Biserica, înzestrată cu darurile Întemeietorului său şi păstrând cu fidelitate poruncile dragostei, umilinţei şi abnegaţiei, primeşte misiunea de a vesti şi a instaura la toate neamurile Împărăţia lui Hristos şi a lui Dumnezeu şi constituie pe pământ germenul şi începutul acestei Împărăţii. Între timp, crescând încetul cu încetul, ea aspiră la Împărăţia desăvârşită şi din toate puterile speră şi doreşte să se unească în slavă cu Regele său"[1222].

Articolul 5 răspunde la una din problemele sesiunii a doua ocupându-se de tema Împărăţiei lui Dumnezeu şi Biserica. Aceasta dă o concepţie mai istorică şi eshatologică despre misterul Bisericii în începutul său şi în scopul său final. Împărăţia este manifestă şi prezentă în propovăduirea lui Iisus, în cuvintele şi persoana Lui. În Hristos şi în Duhul, Biserica trebuie să realizeze misiunea ei de a propovădui Împărăţia lui Hristos şi a lui Dumnezeu şi de a o stabili printre toate poparele. Când această misiune este împlinită final, împărăţia există în

---

[1222] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1731; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 272-273; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 61.

plenitudinea ei. Astfel, Biserica, în Hristos şi Duhul, este organul realizării Împărăţiei lui Dumnezeu[1223].

În *Lumen Gentium,* Biserica apare centrată pe misterul ca posesoare şi deţinătoare a misterului. Ea gravitează în jurul lui Hristos şi este atrasă spre aces centru. Ea nu are tendinţa de a se prezenta ca „centrul" în jurul căruia trebuie să se graviteze, căci ea ştie că ea este importantă. Această perspectivă dă glas triumfalismului, căci Biserica nu se mulţumeşte să se identifice cu Hristos pentru a se prevala în faţa lumii, ci se face umilă înaintea lui Hristos şi înaintea oamenilor, pentru că Hristos însuşi a dat exemplu de smerenie şi de slujire şi pentru că ea simte limitele sale faţă de plenitudinea lui Hristos[1224]. Astfel, Capitolul I. *Misterul Bisericii,* Art. 8. *Biserica, realitate vizibilă şi spirituală,* vorbeşte despre Biserica vizibilă. „Unicul Mijlocitor, Hristos, a constituit pe acest pământ Biserica Sa sfântă, comunitate de credinţă, de speranţă şi de dragoste, ca organism vizibil; El o susţine fără încetare şi, prin ea, revărsă asupra tuturor harul şi adevărul. Dar societatea organizată ierarhic, pe de o parte, şi Trupul mistic al lui Hristos, pe de altă parte, adunarea vizibilă şi comunitatea spirituală, Biserica de pe pământ şi Biserica plină de bogăţii cereşti nu trebuie considerate ca fiind două entităţi, căci formează o singură realitate, complexă, constituită dintr-un element uman şi un element divin. De aceea, printr-o analogie nu lipsită de valoare, ea a fost comparată cu misterul Cuvântului întrupat. Căci, precum

---

1223 Aloys Grillmeier, *The Mystery of the Church,* în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II,* Volume I. *Constituition on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of Social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on the Eastern Catholic Churches,* Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967, p. 142-143.

1224 René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires,* Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 213.

natura asumată de cuvântul dumnezeiesc Îi slujeşte acestuia ca instrument viu de mântuire, indisolubil unit cu El, într-un mod comparabil, organismul social al Bisericii e în serviciul Duhului lui Hristos care îi dă viaţă pentru creşterea Trupului (cf. Efes. 4, 16)"[1225].

Articolul 8 ocupă în mod expres titlul întregului capitol, prezentând Biserica în realitatea ei ca mister, în structura ei sacramentală. După cum, ea formează o totalitate care este deodată vizibilă şi invizibilă. Există o tensiune multiplă aici, care trebuie să fie luată în considerare la nivel corect, care acela al personalului, dar nivelul ontologic trebuie să fie luat în considerare[1226]. Biserica, în calitate de comunitate personală a credinţei, nădejdii şi iubirii este constituită aici pe pământ ca o structură vizibilă, în ţinerea fiinţei fundamentului ei, care este Dumnezeu şi om, dar vizibilitatea Bisericii, reală şi autentică prin ea nu a devenit prin aceasta vizibilitatea unei structuri intralumeşti[1227]. Biserica vizibilă şi invizibiă

[1225] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1737; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 274; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 64.

[1226] Aloys Grillmeier, *The Mystery of the Church*, în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume I. *Constituition on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of Social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on the Eastern Catholic Churches*, Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967, p. 146.

[1227] Aloys Grillmeier, *The Mystery of the Church*, în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume I. *Constituition on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of Social Communication. Dogmatic Constitution on the*

nu sunt înțelese ca două entități separate, distincte și diferite complet, ci ca o singură realitate complexă, compusă dintr-un element divin și unul uman. Întreaga realitate a Bisericii nu poate niciodată să fie în mod deplin văzută pe pământ, ea poate numai să fie acceptată pentru importanța în credință, dar nu se poate deduce din aceasta că Biserica este complet nevăzută[1228].

Constituția definește misterul Bisericii într-un mod biblic și nu sistematic. Enciclica *Mystici corporis* ținea la imaginea trupului mistic și tindea să instituie această imagine în sisteme. Constituția *Lumen Gentium* face apel la diversitatea extremă și la complementaritatea chipurilor biblice, care s-au prezentat în acest capitol. Imaginea trupului insuflă identitatea dintre Biserică și Hristos[1229]. Aici nu este o problemă a extinderii unirii ipostatice de a include Biserica, după cum aceasta s-a accentuat în mod definitiv în Enciclica *Mystici Corporis* a lui Pius al XII-lea[1230]. În analogia dintre Întrupare și Biserică, la Leon al

---

Church. Decree on the Eastern Catholic Churches, Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967, p. 146.

1228 Aloys Grillmeier, *The Mystery of the Church,* în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II,* Volume I. *Constituition on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of Social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on the Eastern Catholic Churches,* Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967, p. 146.

1229 René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires,* Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 214.

1230 Aloys Grillmeier, *The Mystery of the Church,* în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II,* Volume I. *Constituition on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of Social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on the Eastern Catholic Churches,* Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967, p. 147; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Verlag Friedrich Pustet, Regenesburg, 1971, p. 330-331.

XIII-lea (1878-1903)[1231], ceea ce s-a intenţionat ca punct de comparare este numai unitatea sau unicitatea Bisericii. Punctul de vedere luat din *Mystici Corporis,* nu se poate spune că a afectat explicaţia dată de analogia „Întrupare – Biserică". În Constituţie, totuşi, ea este explicată definitiv, aşa că analogia „Întrupare – Biserică" este în mod clar distinsă de anumite noţiuni înşelătoare ca o „întrupare continuă" sau o „prelungire a întrupării", în timp ce ea este păstrată ca o gândire teologică rodnică[1232]. Constituţia ia în considerare două feluri de contraste împreună, Logosul şi firea Sa umană, Duhul lui Hristos şi structura socială a Bisericii. Baza comparării este că în ambele cazuri un element divin şi un element uman sunt unite[1233]. Identificarea trupului mistic cu Biserica Romano-Catolică după cum *Mystici Corporis* a extins-o la maximum şi care a luat o formă în anumite privinţe mai absolută în proiectul conciliar din 1962, a fost fixată din nou, la cererea Cardinalului Lienart. *Lumen Gentium* nu mai declară, într-un mod unilateral că Biserica Romano-Catolică este trupul mistic şi reciproc, ea declară aceasta într-un mod mai

---

[1231] Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete.* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 798-805.

[1232] Aloys Grillmeier, *The Mystery of the Church,* în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II,* Volume I. *Constituition on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of Social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on the Eastern Catholic Churches,* Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967, p. 147-148.

[1233] Aloys Grillmeier, *The Mystery of the Church,* în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II,* Volume I. *Constituition on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of Social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on the Eastern Catholic Churches,* Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967, p. 148.

realist şi mai biblic[1234]. „Aceasta este Biserica unică a lui Hristos, pe care o mărturisim în crez ca una, sfântă, catolică şi apostolică. Mântuitorul nostru, după învierea Sa, a încredinţat-o lui Petru pentru a o păstori (cf. Ioan 21, 17), i-a dat acestuia şi celorlalţi apostoli misiunea de a o răspândi şi călăuzi (cf. Matei 28, 18) şi a înălţat-o pe veci ca stâlp şi temelie a adevărului (cf. I Tim. 3, 15). Această Biserică, orânduită şi organizată în această lume ca societate, subzistă în Biserica Catolică, cârmuită de urmaşul lui Petru şi de episcopii în comuniune cu el, deşi în afara organismului său vizibil există numeroase elemente de sfinţire şi de adevăr, care, fiind daruri proprii ale Bisericii lui Hristos, duc spre unitatea catolică"[1235].

La începutul Constituţiei (Art. 8), calea este pregătită pentru un nou punct de vedere. Vorbind despre unitatea Bisericii, Conciliul nu spune în mod simplu că Biserica una voită de Hristos este identică cu Biserica, condusă de Pontiful Roman. Ea spune mai degrabă că Biserica una a lui Iisus Hristos are formă concretă, în Bisericile conduse de episcopii în unire cu Papa[1236]. Conciliul a făcut o recentrare verticală în Hristos şi o descentrare orizontală pe comunitatea şi poporul lui Dumnezeu. Demersul decisiv pentru al doilea punct a fost redactarea Capitolului

---

[1234] René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 215.

[1235] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1737; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 274-275; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 65.

[1236] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, Sheed and Ward, London, 1995, p. 93.

II. *Poporul lui Dumnezeu* şi legătura dintre Capitolul I. *Misterul Bisericii,* Biserica fiind definită prin originea sa dumnezeiască-trinitară şi Capitolul III. *Constituţia ierarhică a Bisericii,* care tratează despre Ierarhie şi în special despre Episcopat. Astfel ontologia harului sau realitatea existenţei creştine a fost pusă în prioritatea sa şi primatul său cu privire la organizarea socială sau a structurii juridice[1237].

Capitolul II. *Poporul lui Dumnezeu,* Art. 9, vorbeşte despre Biserică în calitate de popor al lui Dumnezeu. „În orice timp şi în orice neam este plăcut lui Dumnezeu acela care se teme de El şi săvârşeşte dreptatea (cf. Fapte 10, 35). Însă i-a plăcut lui Dumnezeu să-i mântuiască pe oameni nu individual şi fără vreo legătură între ei, ci a voit să facă din ei un popor care să-L cunoască în adevăr şi să-L slujească cu sfinţenie. Şi-a ales, aşadar, un neam, din care a făcut poporul Său, poporul israelit, a încheiat cu el un legământ şi l-a educat treptat, manifestându-Se pe Sine şi dezvăluind planul voinţei Sale în istoria lui, consfinţindu-l pentru Sine. Toate acestea, însă, au fost o pregătire şi o prefigurare a legământului nou şi desăvârşit care avea să fie încheiat în Hristos şi a revelaţiei mai depline care urma să fie transmisă prin Cuvântul lui Dumnezeu făcut Trup. „Iată vin zile, zice Domnul, când voi face cu casa lui Iuda şi cu casa lui Isreal un legământ nou… Voi pune legea Mea înlăuntrul lor, o voi înscrie în inima lor, şi Eu voi fi Dumnezeul lor, iar ei vor fi poporul Meu. Toţi Mă vor cunoaşte, de la cel mai mic până la cel mai mare, spune Domnul" (Ieremia 31, 31-34). Hristos a instituit acest nou legământ, adică noua alianţă în Sângele Său (cf. I Cor., 11, 25), chemând dintre iudei şi păgâni o

---

[1237] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Sotériologie-Mariologie,* Fascicule 3, Paris, 1970, p. 473.

mulţime care să se contopească în unitate, nu după trup, ci în duh, şi care să fie noul popor al lui Dumnezeu. Întradevăr, cei care cred în Hristos, renăscuţi nu din sămânţă pieritoare, ci dintr-una nepieritoare, prin cuvântul Dumnezeului viu (cf. I Petru 1, 23), nu din trup, ci din apă şi din Duhul Sfânt (cf. Ioan 3, 5-6), constituie în sfârşit un „neam ales, preoţie împărătească, popor sfânt, popor răscumpărat... care înainte nu era un popor, dar acum este poporul lui Dumnezeu" (I Petru 2, 9-10)"[1238]. „Imaginea poporului lui Dumnezeu pune în relief condiţia istorică a Bisericii şi deschiderea sa spre viitor"[1239]. Astfel Capitolul II. *Poporul lui Dumnezeu*, Art. 12, precizează că: „Poporul sfânt al lui Dumnezeu participă şi la misiunea profetică a lui Hristos aducându-I o mărturie vie mai ales printr-o viaţă de credinţă şi iubire şi oferind lui Dumnezeu o jertfă de laudă, rodul buzelor care mărturisesc numele Lui (cf. Evrei 13, 15). Totalitatea credincioşilor care au primit ungerea Celui Sfânt (cf. I Ioan 2, 20) nu se poate înşela în credinţă şi manifestă această prerogativă prin simţământul supranatural de credinţă al întregului popor atunci când „de la episcopi şi până la ultimii credincioşi laici" îşi exprimă consensul universal în materie de credinţă şi moravuri. Prin acest simţământ al credinţei, insuflat şi

---

[1238] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1739, 1741; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 276-277; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 66.

[1239] Paul Tihon, *L'Eglise*, Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 527.

susţinut de Duhul adevărului, Poporul lui Dumnezeu, sub îndrumarea Magisteriului sacru, căruia i se supune cu fidelitate, primeşte nu cuvântul oamenilor, ci adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu (cf. I Tes. 2, 13), aderă neclintit la „credinţa transmisă sfinţilor o dată pentru totdeauna" (Iuda 3), o pătrunde mai adânc prin judecată dreaptă şi o aplică mai deplin în viaţă.

Pe lângă aceasta, acelaşi Duh Sfânt sfinţeşte, conduce şi împodobeşte cu virtuţi poporul lui Dumnezeu nu numai prin sacramente şi slujiri, ci „împărtăşindu-şi fiecăruia darurile după cum voieşte" (I Cor. 12, 11), El dăruieşte credincioşilor de toate categoriile haruri speciale, prin care îi face capabili şi dispuşi să primească diferite activităţi şi servicii folositoare pentru reînnoirea şi creşterea Bisericii, după cuvântul Sfântului Paul: „Fiecăruia i se dă o manifestare a Duhului spre folosul tuturor" (I Cor. 12, 7). Aceste harisme, fie extraordinare, fie mai simple şi mai răspândite, fiind deosebit de adecvate şi folositoare pentru nevoile Bisericii, trebuie primite cu recunoştinţă şi bucurie. Darurile extraordinare nu trebuie însă cerute în mod temerar, nici nu trebuie aşteptate de la ele ca prezumţie roadele acţiunilor apostolice. Iar judecata despre autenticitatea şi dreapta lor folosire aparţine acelora care sunt în fruntea Bisericii şi care au datorie specială de a nu stinge Duhul, ci de a cerceta toate şi a păstra ce e bun (cf. I Tes. 5, 12. 19-21)"[1240].

[1240] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1745; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 278-279; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 69-70.

Teologia Bisericii locale este o realizare autentică a misterului Bisericii, decentralizată deşi centrată. Tendinţa anterioară era de a identifica Biserica universală cu o Biserică locală, deşi centrală şi fundamentală. Acest exclusivism era sensibil într-o anumită folosinţă a formulei: *sentire cum Ecclesia*, în care *Ecclesia* semnifica Roma. Biserica Romano-Catolică păstrează un loc central şi fundamental, dar nu mai apare într-o manieră rigidă şi materială ca măsură a Bisericii. Teologia Bisericii locale reapare în Capitolul II. *Poporul lui Dumnezeu*, Art. 23, 26, 45 din *Lumen Gentium*. Aceasta nu este o întâmplare că prima dezvoltare a acestui subiect se situează în Capitolul II, Art. 13[1241]. „În virtutea acestei catolicităţi, fiecare parte comunică celorlalte şi întregii Biserici darurile proprii, astfel că întregul şi fiecare parte să sporească prin contribuţia tuturor celorlalte spre plinătatea în unitate. Prin urmare, Poporul lui Dumnezeu nu numai că este constituit din diferite popoare, ci se dezvoltă şi înlăuntrul său în vârietatea funcţiunilor. Într-adevăr, între membrii săi există o diversitate, fie în ce priveşte însărcinările – unii slujind prin preoţie spre binele fraţilor lor -, fie în ce priveşte condiţia şi orînduirea vieţii – mulţi tinzând la sfinţenie pe o cale mai strâmtă, în starea călugărească, şi stimulând, prin exemplu, pe fraţii lor. În virtutea aceleaşi catolicităţi, există în mod legitim, în comuniunea eclezială, Biserici particulare, înzestrate cu tradiţii proprii, rămânând neatins primatul Catedrei lui Petru, care se află în fruntea adunării universale a carităţii, ocroteşte formele de diversitate legitime şi veghează, în acelaşi timp, ca ceea ce este particular să nu aducă nici un prejudiciu unităţii, ci mai degrabă să o slujească. Tot de acolo povin, în sfârşit, legăturile de comuniune intimă între diferitele părţi ale

---

1241 René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 217.

Bisericii, în ce priveşte bogăţiile spirituale, lucrătorii apostolici şi resursele materiale. Căci membrii Poporului lui Dumnezeu sunt chemaţi să-şi împărtăşească unii altora bunurile, iar cuvintele apostolului sunt valabile şi pentru fiecare Biserică în parte: „Fiecare din voi să slujească altora după darul pe care l-a primit, ca nişte buni administratori ai harului felurit al lui Dumnezeu" (I Petru 4, 10).

La această unitate catolică a Poporului lui Dumnezeu, unitate care prefigurează şi promovează pacea universală, sunt chemaţi, aşadar, toţi oamenii; cu ea se află în relaţie, în diferite feluri, şi pentru ea sunt meniţi atât credincioşii catolici care cred în Hristos, precum şi absolut toţi oamenii, chemaţi la mântuire prin harul lui Dumnezeu"[1242].

Noţiunea de apartenenţă la Biserică pierde din îngustimea şi rigiditatea posttridentină. Efortul sistemnatic al teologiei moderne, care pare să fi primit o consacrare relativă în *Mystici corporis,* a fost să definească membrii Bisericii în mod univoc. *Lumen Gentium* concepe membrii Bisericii într-un mod nu univoc, ci analogic. Apartenenţa la Biserică are fundamente complexe. Ea ţine de legăturile structurale stabilite prin Botez şi de viaţa dumnezeiască. Această apartenenţă comportă deci modalităţi şi trepte. Ea este mai mult sau mai puţin completă. Această perspectivă are consecinţe mari pentru ecumenism, căci nu există nici

[1242] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1747, 1749; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 279-280; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 70-71.

un dialog posibil între creştini dacă o reală frăţie nu se află recunoscută şi obiectiv fundamentată în Botez şi în har[1243]. Conciliul distinge între calitatea de membru deplin al Bisericii şi alt fel de relaţie, care nu ar fi în mod propriu numită „calitate de membru deplin". Datorită semnificaţiei ecumenice excepţionale a problemei, textul Constituţiei despre Biserică, Art. 14 este citat aici textual[1244]. „Sfântul Conciliu se adresează în primul rând credincioşilor catolici. Bazat pe Scriptură şi Tradiţie, el afirmă învăţătura de credinţă că Biserica aceasta peregrină este necesară pentru mântuire. Aceasta deoarece Hristos, care este singurul Mijlocitor şi Calea mântuirii, este prezent pentru noi în Trupul Său, care este Biserica; El însuşi, afirmând în mod explicit necesitatea credinţei şi a Botezului (cf. Marcu 16, 16; Ioan 3, 5), a confirmat în acelaşi timp necesitatea Bisericii, în care oamenii intră, ca pe o poartă, prin Botez. Prin urmare, nu s-ar putea mântui aceia care, bine ştiind că Biserica Catolică a fost întemeiată ca necesară de Dumnezeu prin Hristos Iisus, nu ar voi să intre în ea sau să rămână în ea. Fac parte pe deplin din comunitatea Bisericii aceia care, având Duhul lui Hristos, acceptă întreaga ei structură şi toate mijloacele de mântuire instituite în ea şi sunt uniţi, în organismul ei vizibil – prin legătura mărturisirii de credinţă, a sacramentelor, a conducerii şi comuniunii bisericeşti – cu Hristos, care o conduce prin Supremul Pontif şi prin episcopi. Totuşi, nu se mânuieşte acela care, deşi încorporat în Biserică, nu perseverează în dragoste, rămânând astfel în sânul Bisericii „cu trupul", dar nu cu

---

1243 René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 218-219.

1244 Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure*, Sheed and Ward, London, 1995, p. 92.

„inima". Toţi fiii Bisericii să nu uite că nu trebuie să atribuie nobila lor condiţie meritelor proprii, ci unui har al lui Hristos; iar dacă nu vor corespunde acestui har cu gândul, cuvântul şi fapta, nu numai că nu se vor mântui, ci vor fi mai aspru judecaţi. Catehumenii care, sub impulsul Duhului Sfânt, doresc din toată inima să fie încorporaţi în Biserică, se unesc cu ea prin însăşi această doinţă, iar Maica Biserică îi îmbrăţişează ca pe fiii săi, cu iubire şi grijă"[1245]. „Refacerea" unităţii bisericeşti rupte prin diviziuni poate să fie gândită altfel decât ca o „reîntoarcere la turma" romano-catolică. Bisericile creştine necatolice sunt desemnate ca Biserici sau comunităţi bisericeşti"[1246].

În acest sens este semnificativ Capitolul II. *Poporul lui Dumnezeu,* Art. 15, care vorbeşte despre Biserică şi creştinii necatolici. „Cu aceia care, fiind botezaţi, poartă numele de creştini dar nu mărturisesc întreaga credinţă sau nu păstrează unitatea comuniunii sub conducerea urmaşului lui Petru, Biserica se ştie unită din mai multe puncte de vedere. Există, într-adevăr, mulţi care cinstesc Sfânta Scriptură ca normă de credinţă şi de viaţă, dau dovadă de un zel religios sincer, cred cu iubire în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul şi în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul, sunt însemnaţi cu Botezul prin

---

[1245] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1749; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 280-281; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 71-72.

[1246] Paul Tihon, *L'Eglise,* Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Desclée, Paris, 1995, p. 529.

care sunt uniţi cu Hristos, ba chiar recunosc şi primesc şi alte sacramente în Bisericile sau comunităţile lor bisericeşti. Mulţi dintre ei se bucură şi de episcopat, celebrează Sfânta Euharistie şi au o evlavie deosebită faţă de Fecioara Născătoare de Dumnezeu. La aceasta se adaugă comuniunea în rugăciune şi în alte binefaceri spirituale şi chiar o adevărată unire în Duhul Sfânt, care cu darurile şi harurile Sale lucrează şi în ei prin puterea Sa sfinţitoare şi i-a întărit pe unii dintre ei până la vărsarea sângelui. Astfel, Duhul trezeşte în toţi ucenicii lui Hristos dorinţa şi acţiunea pentru ca toţi să se unească paşnic, în modul stabilit de Hristos, într-o singură turmă sub conducerea unui singur Păstor. Pentru a ajunge la aceasta, Maica Biserică nu încetează să se roage, să spere şi să lucreze şi îi îndeamnă pe fiii săi la curăţire şi la reînnoire, pentru ca semnul lui Hristos să strălucească mai limpede pe faţa Bisericii"[1247]. Poporul lui Dumnezeu este structurat printr-o Ierarhie, în care se subliniază caracterul funcţional şi natura slujirii. Restaurarea unui diaconat permanent, existenţa funcţiilor diverse într-o liturghie comunitară, doctrina propusă în *Decretul despre apostolatul laicilor (Apostolicam actuositatem)*, restituie imaginea unei Biserici conţinând o pluralitate de slujitori, după misiuni, sarcini şi harisme. Acestea şi-au găsit locul lor în ecleziologie şi *Decretul despre Apostolatul laicilor*. În sfârşit, Capitolul IV. *Despre laici* din *Constituţia*

[1247] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1749, 1751; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 281-282; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 72.

dogmatică despre Biserică (Lumen gentium) asumă o teologie extinsă a preoției împărătești și a sfințirii lumii înțelese în sensul unei slujiri creștine în temporal[1248]. Noțiunea de popor al lui Dumnezeu exprimă istoricitatea unei Biserici care „intră în istoria oamenilor" (*Constituția dogmatică despre Biserică,* Art. 9). Vatican II a reînnoit modul de a aborda relația dintre Biserică și lume[1249]. Astfel, Capitolul II. *Poporul lui Dumnezeu,* Art. 9, afirmă că: „Trebuind să se răspândească pretutindeni, ea intră în istoria oamenilor, dar depășește totodată timpurile și frontierele popoarelor. Înaintând prin încercări și suferințe, Biserica este susținută de puterea harului divin pe care i l-a făgăduit Domnul pentru ca, în condițiile slăbiciunii omenești, să nu se abată de la fidelitatea desăvârșită, ci să rămână mireasa vrednică a Domnului său și, sub acțiunea Duhului Sfânt, să se reînnoiască fără încetare până ce, prin cruce, va ajunge la lumina cea neînserată"[1250].

Biserica este „sacramentul universal al mântuirii", adică forma istorică, socială, vizibilă și publică, care primește voința lui Dumnezeu de a face să ajungă creația la sfârșitul său în Dumnezeu[1251]. „Și întrucât Biserica este în Hristos ca un sacrament, adică semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc, ea își

---

[1248] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Sotériologie-Mariologie,* Fascicule 3, Paris, 1970, p. 473-474.

[1249] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Sotériologie-Mariologie,* Fascicule 3, Paris, 1970, p. 474.

[1250] *Conciliul Vatican II. Constituții, decrete, declarații,* Ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1999, p. 67.

[1251] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Sotériologie-Mariologie,* Fascicule 3, Paris, 1970, p. 474.

propune să arate mai limpede credincioşilor şi lumii întregi, continuând învăţătura conciliilor anterioare, natura şi misiunea sa universală"[1252]. Această noţiune a Bisericii-sacrament, cu dubla sa valoare, internă: misiune şi meditaţie pentru lume, joacă un rol din ce în ce mai important în ecleziologie. Aceasta este o noţiune profund hristologică, ca şi aceea de Trup al lui Hristos, dar care se înrudeşte cu aceea de popor mesianic al lui Dumnezeu, prin dinamismul său istoric şi orientarea sa spre lume. Biserica urmează diaconia pe care Dumnezeu însuşi o exercită faţă de lume în Iisus Hristos, atât pentru a o aduce la condiţia de popor al lui Dumnezeu cât şi pentru a o ajuta să rezolve mai bine problemele lumii care sunt probleme umane[1253]. Reluând locul lor în fruntea Ierarhiei, pe scara universală, episcopii au regăsit inserarea lor smerită în colegiu, o interdependenţă exigentă, recuperând drepturile, ei au regăsit datoriile. Funcţia a pierdut din strălucirea onorifică cu care Evul Mediu şi secolele ulterioare i-a înconjurat. Ea a regăsit caracterul său adevărat care este acela al slujirii smerite a poporului, după exemplul lui Hristos şi după formula sa: „Cel ce vrea să conducă să fie ca cel care slujeşte" (Luca 22, 26). Aceasta este exprimat de la primele rânduri ale Capitolului III. *Constituţia*

[1252] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1727; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 272; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 59.

[1253] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Sotériologie-Mariologie,* Fascicule 3, Paris, 1970, p. 474-475.

ierarhică a Bisericii, Art. 18[1254]. Astfel, Capitolul III. *Constituția ierarhică a Bisericii*, Art. 18, din *Constituția dogmatică despre Biserică,* are ca sarcină continuarea învățăturii Conciliului Vatican I, arătând că: „Hristos Domnul, pentru a păstori şi a creşte neîncetat Poporul lui Dumnezeu, a instituit în Biserică sa felurite slujiri, care tind spre binele întregului Trup. Cei care le exercită, înzestrați cu putere sfântă, sunt în slujba fraților lor, pentru ca toți cei care fac parte din Poporul lui Dumnezeu şi, ca atare, se bucură de adevărata demnitate de creştini, aspirând împreună în mod liber şi organizat spre acelaşi scop, să ajungă la mântuire.

Acest sfânt Conciliu, mergând pe urmele primului Conciliu din Vatican, învață şi declară, împreună cu el, că Iisus Hristos, Păstorul veşnic, a întemeiat Sfânta Biserică, trimițându-i pe Apostoli aşa cum El însuşi a fost trimis de Tatăl (cf. Ioan 20, 21), şi a voit ca urmaşii lor, adică episcopii, să fie până la sfârşitul veacurilor Păstori în Biserica Sa. Iar pentru ca episcopatul însuşi să fie unul şi indivizibil, a aşezat în fruntea celorlați Apostoli pe Sfântul Petru şi a stabilit în el principiul şi fundamentul veşnic şi vizibil al unității credinței şi comuniunii. Conciliul pune din nou în fața tuturor credincioşilor, pentru a fi crezută cu tărie, această învățătură despre instituirea, perpetuitatea, puterea şi caracterul primatului sacru al Pontifului Roman şi despre magisteriul lui infailibil şi, mergând pe aceeaşi linie, a hotărât să mărturisească şi să proclame în fața tuturor învățătura despre episcopi, urmaşii Apostolilor, care, împreună cu urmaşul lui Petru, vicarul lui Hristos şi

---

[1254] René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires,* Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 220.

Capul văzut al întregii Biserici, conduc casa Dumnezeului celui viu"[1255].

Capitolul III. *Constituția ierarhică a Bisericii*, Art. 20, stabilește faptul succesiunii apostolice în Biserică. Acesta este un punct foarte important, căci anumite intervenții conciliare au considerat succesiunea apostolică stabilită pentru Papă, dar îndoielnică în ceea ce privește ansamblul colegiului. Dar înainte de a vorbi explicit de o succesiune colegială, *Constituția dogmatică despre Biserică* definește hirotonirea care fundamentează Ministeriul episcopului și integrarea sa în adunarea provenită de la apostoli[1256]. Capitolul III. *Constituția ierarhică a Bisericii*, Art. 20, vorbește despre episcopat, care se sprijină pe o instituire dumnezeiască și consideră pe episcopi urmași ai apostolilor. „Misiunea divină încredințată de Hristos Apostolilor e menită să continue până la sfârșitul veacurilor (cf. Matei 28, 20), deoarece Evanghelia pe care trebuie să o transmită este pentru Biserică, în orice timp, principiul întregii sale vieți. De aceea, Apostolii, în această societate orânduită ierarhic, au avut grijă să-și instituie urmași. Într-adevăr, nu numai că au avut diferiți colaboratori în activitatea lor, ci, pentru ca misiunea care le fusese încredințată să se continue și după moartea lor, ei

---

1255 G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecumèniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1753, 1755; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 311-312; *Conciliul Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, Ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1999, p. 74-75.

1256 René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 221.

au lăsat colaboratorilor lor imediaţi, ca pe un testament, misiunea de a desăvârşi şi de a întări lucrarea începută de ei, poruncindu-le să vegheze asupra întregii turme în care Duhul Sfânt i-a aşezat ca să păstorească Biserica lui Dumnezeu (cf. Fapte 20, 28). Ei i-au rânduit, aşadar, pe aceştia şi au dispus apoi ca, după moartea lor, alţi oameni încercaţi să preia slujirea. Printre diferitele slujiri care se exercită în Biserică încă din primele timpuri, după mărturia Tradiţiei, pe primul loc se află misiunea acelora care, stabiliţi în episcopat printr-o succesiune neîntreruptă de la origini, sunt vlăstare din trunchiul apostolic. Astfel, după cum atestă Sfântul Irineu, prin aceia care au fost instituiţi episcopi de către Apostoli şi prin urmaşii lor până la noi, tradiţia apostolică este manifestată şi păstrată în lumea întreagă. Prin urmare, episcopii au primit misiunea de a sluji comunitatea, misiune pe care să o exercite ajutaţi de preoţi şi de diaconi, conducând în numele lui Dumnezeu turma ai cărei Păstori sunt, ca învăţători ai doctrinei, preoţi ai cultului sacru şi având drept slujire cârmuirea Bisericii. Şi, după cum dăinuie misiunea încredinţată în mod individual de Domnul lui Petru, primul între Apostoli, pentru a fi transmisă şi urmaşilor săi, tot astfel dăinuie misiunea Apostolilor de a păstori Biserica, misiune care trebuie să fie exercitată fără întrerupere de către ordinul sacru al episcopilor. De aceea, Conciliul afirmă învăţătura de credinţă că episcopii, în virtutea instituirii divine, au urmat Apostolilor ca Păstori ai Bisericii; cine îi ascultă – pe Hristos îl ascultă, iar cine îi dispreţuieşte – pe Hristos îl dispreţuieşte şi pe Acela care L-a trimis pe Hristos (cf. Luca 10, 16)"[1257].

[1257] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1755, 1757; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der*

Astfel, puterile personale pe care episcopul le exercită nemijlocit în numele lui Iisus Hristos în Biserica particulară, care îi este încredinţată, dar şi apartenenţa la colegiu şi responsabilităţile universale înalte sunt înrădăcinate în consacrarea episcopală. Consacrare, misiune, putere, apartenenţă la colegiu, toate acestea se menţin împreună. Totul a fost stabilit pe plan ontologic, nu numai pe plan pur juridic. „Colegiul" al cărui drept canonic tinde să reducă existenţa momentelor în care Papa convoacă adunarea episcopilor la Conciliu există organic şi într-o manieră permanentă la nivel sacramental. Teoriile după care colegiul nu ar fi existat decât în Conciliu şi nu ar fi constituit decât prin convocarea momentană a Papei, ca şi teoria după care puterile episcopale ar fi conferite sau delegate de Papă, sunt astfel depăşite[1258]. Rolul Papei nu a fost diminuat. Constituţia insistă şi vorbeşte de el aproape la fiecare rând. Suveranul Pontif este şeful colegiului. El joacă rolul constitutiv, altfel spus, colegiul nu are existenţa sa de colegiu în mod independent de acest membru prim şi fundamental. El este cel care delimitează teritoriul sau funcţia în care episcopul consacrat va putea să exercite efectiv puterea pe care a primit-o. Sensul consacrării episcopale fiind astfel stabilit, doctrina succesiunii colegiale, de la apostoli la episcopi, nu prezintă dificultate[1259]. Capitolul III. *Constituţia ierarhică a Bisericii*, Art. 22, afirmă în acest sens: „Precum, din

---

Lehrverkündigung, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 312-313; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 75-76.

1258 René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 223.

1259 René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 223.

instituirea Domnului, Sfântul Petru şi ceilalţi Apostoli au format un singur Colegiu apostolic, în acelaşi fel sunt uniţi între ei Pontiful roman, urmaşul lui Petru, şi episcopii, urmaşii Apostolilor. Încă din cele mai vechi timpuri, disciplina după care episcopii din lumea întreagă comunicau între ei şi cu eiscopul Romei prin legătura unităţii, a dragostei şi a păcii arată caracterul şi natura colegială a ordinului episcopal, arătate şi prin adunarea în concilii pentru a hotărî în comun, după cântărirea şi discutarea părerii multora, asupra unor probleme de mare importanţă, iar Conciliile ecumenice care au avut loc în decursul veacurilor confirmă în mod vădit această colegialitate. Acelaşi lucru reiese şi din obiceiul stabilit încă din antichitate de a chema mai mulţi episcopi să participe la ridicarea unui nou ales în slujba preoţiei supreme. Membru al colegiului episcopal se devine prin puterea consacrării sacramentale şi prin comuniunea ierarhică cu Capul Colegiului şi cu membrii lui"[1260].

Capitolul III. *Constituţia ierarhică a Bisericii*, Art. 22, precizează apoi relaţia dintre Papă şi Colegiul episcopal în felul următor: „Colegiul sau Corpul episcopal nu are, însă, autoritate decât împreună cu Pontiful roman, Urmaşul lui Petru, în calitate de Cap, care păstrează integral primatul asupra tuturor, atât păstori cât şi credincioşi. Căci Pontiful

---

[1260] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1759, 1761; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 313-314; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 78.

roman, în virtutea misiunii sale de Vicar al lui Hristos al întregii Biserici, are în Biserică puterea deplină, supremă şi universală, pe care o poate exercita totdeauna în mod liber. Ordinul episcopilor, care succede, în magisteriu şi în conducerea pastorală, Colegiului Apostolilor, sau, mai exact, în care corpul apostolic se perpetuează neîntrerupt, este de asemenea, împreună cu Capul său, Pontiful roman, şi niciodată fără acest Cap, subiectul supremei şi deplinei puteri asupra întregii Biserici, putere care nu poate fi exercitată decât cu consimţământul Pontifului roman. Domnul l-a stabilit numai pe Simon ca piatră şi „purtătorul cheilor Bisericii" (cf. Matei 16, 18-19) şi l-a făcut Păstor al întregii sale Turme (cf. Ioan 21, 15); însă însărcinarea de a lega şi dezlega, care a fost dată lui Petru (cf. Matei 16, 19), se ştie că a fost dată şi Colegiului Apostolilor unit cu Capul său (cf. Matei 18, 18; 28, 16-20). Acest colegiu, întrucât este compus din mulţi, exprimă vârietatea şi universalitatea Poporului lui Dumnezeu, iar întrucât este adunat sub un singur Cap, exprimă unitatea Turmei lui Hristos. În acest colegiu, episcopii, respectând cu fidelitate primatul şi preeminenţa Capului lor, îşi exercită puterea proprie, spre binele credincioşilor lor, precum şi pentru acela al întregii Biserici, ale cărei structură organică şi armonie sunt necontenit întărite de Duhul Sfânt. Puterea supremă asupra întregii Biserici, de care se bucură acest Colegiu, este exercitată solemn în Conciliul ecumenic. Nu poate exista Conciliu ecumenic dacă nu este confirmat ca atare sau cel puţin acceptat de Urmaşul lui Petru; şi este o prerogativă a Pontifului roman de a convoca aceste concilii, de a le prezida şi a le confirma. Aceeaşi putere colegială poate fi exercitată, împreună cu Papa, de episcopii aflaţi în lumea întreagă, cu condiţia de a fi chemaţi la o acţiune colegială de către Capul Colegiului, sau cel puţin cu condiţia ca acesta să aprobe sau să accepte

liber acțiunea comună a episcopilor răspândiți pe tot pământul, așa încât să fie vorba de un adevărat act colegial”[1261].

Unul din scopurile Conciliului Vatican II, recunoscut de Papa Paul VI, a fost de a completa, și deci a echilibra, printr-o teologie a episcopatului, doctrina Conciliului Vatican I, foarte limitată la afirmația unilaterală a prerogativelor papale[1262]. Conciliul a început o acțiune pentru o teologie a episcopatului și a conceptului de colegialitate episcopală, un concept, care nu a fost nou, dar a cărui recunoaștere a fost incomodă în timpul Evului Mediu, printr-o considerare foarte exclusivă a apostolilor și episcopilor, apoi printr-o anumită ideologie a colegiului cardinalilor și în sfârșit, după conciliarism, printr-o distincție rău aplicată între o succesiune a apostolilor ca apostoli și o succesiune a apostolilor ca episcopi[1263]. În acest ansamblu, raportul dintre Papă și episcopi este restaurat. Episcopatul nu mai apare ca o realitate în mod simplu dependentă de Papă, ci ca o comunitate ierarhică având în capul său, un „primat” în care se concentrează organic plenitudinea puterilor, în așa fel că deciziile sale în

---

1261 G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1761, 1763; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 314-315; *Conciliul Vatican II. Constituții, decrete, declarații,* Ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1999, p. 78-79.

1262 Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Sotériologie-Mariologie,* Fascicule 3, Paris, 1970, p. 475.

1263 Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Sotériologie-Mariologie,* Fascicule 3, Paris, 1970, p. 475-476.

ordinea credinţei ca şi în ordinea jurisdicţiei prevalează totdeauna în ultimă instanţă. Totuşi, colegiul episcopal apare ca mijlocul viu şi natural al Pontifului roman. El aparţine dreptului divin în Constituţia Bisericii[1264]. Conciliul Vatican II recunoaşte şi afirmă o succesiune colegială a corpului sau ordinului episcopal în puterea colegială a apostolilor asupra Bisericii universale, „colegiul" fiind înţeles nu în sensul dreptului roman (un grup de egali), ci în sensul mai larg al unui grup stabil, care după Noul Testament, este un corp structurat, în care Petru este şeful. Anumite puncte ale *Constituţiei dogmatice despre Biserică,* şi raporturile exacte dintre Primat şi Episcopat, sunt încă în discuţie. Pentru elaborarea lor ulterioară, istoria, teoria şi practica colegialităţii se condiţionează reciproc[1265].

Conciliul Vatican II a împlinit lipsa lăsată de accentuarea unilaterală a infailibilităţii în diferite feluri. Este notabil, mai înainte de toate, că Vatican II preferă cuvântul *proclamare* (*propovăduire*) cuvântului *dogmă* (*învăţătură*) şi aceasta are efectul de a da declaraţiilor Conciliului un ton mai puţin juridic şi mai mult sacramental. Dogma ca funcţie a oficiului învăţătoresc nu este luată în considerare. Totuşi, s-a scos în evidenţă mai clar decât la Vatican I, că dogma derivă sensul ei din proclamare şi este un ajutor pentru proclamare. De altfel, Vatican II a plasat doctrina despre infailibilitatea papală în contextul infailibilităţii Bisericii universale sau acela al colegiului episcopal prezidat de Papă[1266]. Textul hotărâtor

---

[1264] René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires,* Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 225.

[1265] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Sotériologie-Mariologie,* Fascicule 3, Paris, 1970, p. 476.

[1266] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 206.

al Conciliului Vatican II este *Constituția dogmatică despre Biserică*, Art. 25. *Funcția de a învăța.* Capitolul III. *Constituția ierarhică a Bisericii*, Art. 25, vorbeşte despre autoritatea învățătorească a Papei şi a episcopilor. „Printre principalele funcții ale episcopilor, prima este predicarea Evangheliei. Într-adevăr, episcopii sunt crainicii credinței, care aduc la Hristos noi ucenici, ei sunt adevărații învățători, îmbrăcați în autoritatea lui Hristos, care vestesc poporului încredințat lor credința pe care trebuie să o îmbrățişeze şi să o pună în practică, învățători care, sub inspirația Duhului Sfânt, luminează această credință, scoțând din comoara Revelației lucruri noi şi vechi (cf. Matei 13, 52), fac credința să rodească şi veghează cu grijă pentru a îndepărta de la Turma lor erorile care o amenință (cf. 2 Tim. 4, 1-4). Episcopii, când învață în comuniune cu Pontiful roman, trebuie să fie venerați de toți ca martori ai adevărului divin şi catolic; credincioşii trebuie să accepte cuvântul Episcopului lor, exprimat în numele lui Hristos, asupra credinței şi moravurilor, şi cugetul lor să-l îmbrățişeze cu un respect religios. Această supunere religioasă a voinței şi a minții este datorată în mod cu totul deosebit magisteriului autentic al Pontifului roman, chiar atunci când nu vorbeşte *ex cathedra,* aşa încât magisteriul lui suprem să fie acceptat cu respect, iar afirmațiile lui să fie întâmpinate cu o adeziune sinceră, după gândul şi voința sa expresă, care se deduc mai ales din natura documentelor sau din repetarea densă a aceleiaşi învățături, ori din însuşi modul de exprimare"[1267].

[1267] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1767, 1769; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, 315-317; *Conciliul Vatican II. Constituții, decrete, declarații,* Ediție

„Deşi fiecare episcop în parte nu se bucură de prerogativa infailibilităţii, totuşi atunci când, fie şi răspândiţi în întreaga lume, dar păstrând legătura comuniunii între ei şi cu Urmaşul lui Petru, în învăţătura lor autentică de credinţă şi morală sunt de acord asupra unei afirmaţii care trebuie socotită definitivă, atunci ei enunţă în mod infailibil învăţătura lui Hristos. Acest lucru este şi mai evident când, reuniţi în Conciliu ecumenic, ei sunt, pentru toată Biserica lui Hristos, învăţători şi judecători ai credinţei şi moravurilor, şi definiţiile lor trebuie primite cu supunere de credinţă"[1268].

„Această infailibilitate, cu care divinul Mântuitor a voit să înzestreze Biserica Sa în definirea învăţăturii privind credinţa sau moravurile, are aceeaşi extindere cu tezaurul Revelaţiei divine, pe care Biserica trebuie să-l păstreze cu sfinţenie şi să-l expună cu fidelitate. De această infailibilitate se bucură Pontiful roman, capul Colegiului episcopilor, în virtutea misiunii sale, atunci când, în calitate de Păstor şi Învăţător suprem al tuturor credincioşilor, care întăreşte în credinţă pe fraţii săi (cf. Luca 22, 32), proclamă printr-un act definitiv o învăţătură privind credinţa sau moravurile. De aceea, pe drept se spune că definiţiile Pontifului roman sunt ireformabile prin natura lor şi nu în virtutea consimţământului Bisericii,

---

revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 81-82.

[1268] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1767, 1769; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, 315-317; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 82.

deoarece ele au fost proclamate cu asistenţa Duhului Sfânt, care i-a fost îngăduită lui în persoana Sfântului Petru, şi că, prin urmare, ele nu au nevoie de nici o altă aprobare şi nu admit nici un apel la o altă instanţă. Într-adevăr, atunci Pontiful roman nu se pronunţă ca persoană particulară, ci expune şi apără învăţătura credinţei catolice ca învăţător suprem al Bisericii universale, învăţător în care rezidă într-un mod deosebit harisma infailibilităţii Bisericii înseşi. Infailibilitatea promisă Bisericii rezidă şi în Corpul episcpal, atunci când exercită magisteriul suprem împreună cu Urmaşul lui Petru. Aceste definiţii întâmpină întotdeauna asentimentul Bisericii datorită acţiunii aceluiaşi Duh Sfânt, care păstrează şi face să progreseze în unitatea credinţei întreaga Turmă a lui Hristos"[1269].

În acest text infailibilitatea Bisericii universale este scoasă în evidenţă de două ori în mod proeminent. Nu ar fi adevărat că sensul textului distinge între o infailibilitate activă din partea acelora care păstrează învăţătura oficială şi o infailibilitate pasivă din partea ascultătorilor. Într-un anumit sens toţi membrii Bisericii participă în mod pasiv la infailibilitate, pentru că ei sunt primitori ai adevărului dumnezeiesc. Ei sunt toţi ascultători: credinţa vine din auzire. Dar într-un sens mai larg şi diferit toţi aceia care aparţin Bisericii participă activ la infailibiltate, în măsura în care ei sunt chemaţi să dea mărturie despre Iisus

---

[1269] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1767, 1769; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, 315-317; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 82-83.

Hristos. Vatican II ia aceasta în considerare când spune următoarele în *Constituția despre Biserică*, Art. 12. *Simțul credinței și harismele în Poporul lui Dumnezeu*[1270].

Michael Schmaus vorbește despre definițiile infailibile și viața Bisericii arătând că: „legătura organică dintre infailibilitatea papală și viața întregii Biserici este aceasta: când Papa vorbește în mod infailibil în definirea doctrinei, el vorbește ca și cap a colegiului episcopal și în măsura în care episcopii sunt reprezentanții Bisericilor locale și în același timp, în colegialitatea lor, a Bisericii universale, el reprezintă Biserica universală. Din afirmația de mai sus, el reprezintă pe Iisus Hristos; din afirmația de mai jos, el reprezintă întreaga Biserică. Ca reprezentant al lui Hristos, el vorbește poporului lui Dumnezeu. Ca reprezentant al Bisericii, el proclamă în numele său acea credință, care este atât a lui cât și a credincioșilor. În cuvântul său, credința comunității primește o formă concretă în istorie"[1271].

Doctrina despre infailibilitate a apelat la o aducere la zi. Infailibilitatea Papei a fost definită pe baza infailibilității recunoscute în ansamblul Bisericii credincioase și în ansamblul Bisericii învățătoare, adică a colegiului (Art. 25). „Pontiful roman (zicea definiția din 1870) exercită în mod eficace infailibilitatea, cu care divinul Mântuitor a

---

[1270] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 207-208. Pentru textul Constituției despre Biserică, Art. 12 a se vedea: G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1745; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 278.

[1271] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 208.

voit să înzestreze Biserica Sa"[1272]. *Constituția dogmatică despre Biserică* a Conciliului Vatican II, Art. 25, afirmă acum: „Această infailibilitate, cu care divinul Mântuitor a voit să înzestreze Biserica Sa în definirea învățăturii privind credința și moravurile, are aceeași extindere cu tezaurul Revelației divine, pe care Biserica trebuie să-l păstreze cu sfințenie și să-l expună cu fidelitate"[1273]. O pronunțare infailibilă a Papei poate să aibă caracterul unei învățături pentru instruire, dar ea are prin urmare natura unei mărturisiri despre Hristos. Ea este Biserica ce se prezintă pe sine ca o comunitate a credincioșilor în Hristos și făcând aceasta prin reprezentantul stabilit de el. Papa este cel care vorbește pentru comunitate. Astfel o definiție infailibilă a Papei este o împlinire a poporului lui Dumnezeu ca trup al lui Iisus Hristos[1274]. Prin urmare, este rezonabil, după cum Conciliul Vatican II a spus, că și consimțământul nu poate fi lipsit de o pronunțare papală, care este o mărturisire a lui Iisus Hristos făcută în numele întregului popor. Ea nu poate fi lipsită pentru că mărturisirea lui Hristos de către Papă este mărturisirea poporului lui Dumnezeu și prin urmare fiecare membru al acestui popor se găsește pe sine în mărturisirea Papei. În

---

[1272] René Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires,* Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 225.

[1273] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1767; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, 316; *Conciliul Vatican II. Constituții, decrete, declarații,* Ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1999, p. 82.

[1274] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 208-209.

calitate de cap al comunității, Papa este cel care vorbește pentru acea comunitate[1275].

Pentru înțelegerea proprie a dogmei trebuie să fie notate următoarele puncte: a). Purtătorul infailibilității este fiecare Papă legitim ca succesor al lui Petru, primul dintre Apostoli. Dar, Papa singur este infailibil nu și ceilalți cărora el transferă o parte din autoritatea lui învățătorească, de exemplu, congregațiile romane; b) Obiectul acestei infailibilități este învățătura lui privind credința și morala, mai întâi întreaga învățătură revelată, dar nu învățăturile nerevelate, care sunt strâns asociate cu învățăturile Revelației; c) Condiția infailibilității este ca Papa să vorbească *ex cathedra*[1276]. Pentru aceasta se cere: a) ca el să vorbească în calitate de păstor și învățător al tuturor credincioșilor cu importanța deplină a autorității sale apostolice supreme; dacă el vorbește ca un teolog particular sau ca episcopul diecezei sale, el nu este infailibil; b) ca el să aibă intenția de a decide în final o învățătură de credință sau morală, ca ea să fie ținută de toți credincioșii. Fără această intenție, care trebuie să fie făcută clar în formulare sau prin circumstanțe, o decizie *ex cathedra* nu este completă. Cele mai multe din exprimările doctrinare făcute de papi în Enciclicile lor nu sunt decizii *ex cathedra*[1277].

Desigur, foarte puține declarații papale pretind infailibilitate. Într-adevăr cea mai mare parte din discursurile Papei nu pretind aceasta. Conform opiniei dominante a teologilor, enciclicile papale (de exemplu

---

[1275] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 209.
[1276] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.
[1277] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

Humani Generis a lui Pius XII), adrese, scrisori în materie de credinţă, aparţin acestei clasări de declaraţii, care nu sunt prezentate ca infailibile. Faţă de aceste declaraţii papale catolicul nu va fi indiferent, ci dacă el ar ajunge la convingerea finală, neîndoielnică că o declaraţie a Papei nu este în acord cu Revelaţia divină, el înfruntă problema dificilă a conştiinţei cum este convingerea sa despre adevăr, pe de o parte, pentru a fi împăcat cu considerarea lui pentru credinţa comunitară a Bisericii, pe de altă parte[1278]. Pentru înţelegerea dogmei despre primatul învăţăturii papale sau infailibilitatea papală trebuie să se noteze şi următorul punct: d) Sursa infailibilităţii sale este asistenţa supranaturală a Sfântului Duh, care protejează de eroare pe învăţătorul suprem al Bisericii. Această asistenţă trebuie să fie distinsă de Revelaţia, prin care unele adevăruri sunt comunicate de Dumnezeu purtătorului Revelaţiei şi de inspiraţia, care este o influenţă pozitivă efectuată de Dumnezeu asupra unui autor, de o asemenea natură că Dumnezeu Însuşi este autorul principal al scrierii şi ideile sunt consecvent Cuvântul lui Dumnezeu[1279]. Sfântul Duh păzeşte pe purtătorul oficiului învăţătoresc suprem de orice decizie falsă şi îl conduce, oriunde este necesar, prin harul extern şi intern la cunoaştere dreaptă şi la afirmare corectă a adevărului. Asistenţa divină nu eliberează pe purtătorul puterii doctrinare infailibile de obligaţia eforturilor luate pentru a cunoaşte adevărul, în special prin mijlocul studiilor izvoarelor Revelaţiei[1280].

[1278] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 209.

[1279] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

[1280] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 287.

În ceea ce priveşte scopul infailibilităţii papale, Michael Schmaus precizează că: „în conformitate cu declaraţiile Conciliilor Vatican I şi Vatican II, scopul infailibilităţii papale corespunde cu întreaga Revelaţie creştină. Papa şi colegiul episcopilor trebuie să adere la aceasta; ea este norma tuturor declaraţiilor lor"[1281]. Capitolul III. *Constituţia ierarhică a Bisericii*, Art. 25, afirmă că atunci „Când Pontiful roman sau Colegiul episcopilor împreună cu el definesc un adevăr, ei o fac conform Revelaţiei înseşi, căreia toţi trebuie să i se conformeze şi să i se supună şi care, prin Scriptură sau prin Tradiţie, s-a transmis integral, prin succesiunea legitimă a episcopilor şi, în primul rând, prin grija Pontifului roman însuşi"[1282].

Michael Schmaus vorbeşte apoi de limitele doctrinei despre infailibilitate. Cuvântul „infailibilitate" impune următoarea limitare. El este un cuvânt de origine mai degrabă nefericită, fiind derivat dintr-o Scolastică în decădere, care a predominat după Conciliul de la Trident. Definiţiile „infailibile" de credinţă sunt semne ale seriozităţii profunde şi solemne cu cu Biserica împlineşte responsabilitatea ei în relaţie cu Hristos, Domnul ei în Duhul[1283]. Cuvântul infailibilitate vrea să spună că magisteriul Bisericii, când propune o învăţătură de credinţă într-un mod definitiv şi obligatoriu, ea este

---

[1281] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 209.

[1282] Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1767, 1769; *Conciliul Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii,* Ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 83.

[1283] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 210-211.

păstrată prin har de orice eroare[1284]. Cum Biserica este prezența istorică, în Iisus Hristos, a voinței divine a harului și, prin aceasta, în adevărul și iubirea, mântuirii complete împotriva căreia nici o putere din această lume nu poate să se prevaleze, ea trebuie să fie apărată, în totalitatea sa, prin puterea harului lui Dumnezeu pentru a nu decădea din adevărul dumnezeiesc și din iubirea dumnezeiască. Magisteriul Bisericii, care învață, în persoana preoților Bisericii, cu autoritatea lui Hristos trebuie, pentru această rațiune, să fie apărat să învețe într-un mod definitiv obligatoriu ceva care ar fi contrar adevărului divin revelat, care trebuie să fie crezut în Biserică[1285]. Obiectul infailibilității cuprinde toate adevărurile revelate de Dumnezeu, în Hristos, Bisericii (învățăturile de credință și de morală), dar de asemenea tot ceea ce este necesar pentru a pune acest adevăr revelat la adăpost de orice modificare și de orice deformare[1286].

[1284] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Infaillibilité,* în Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 228; G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1533; H. Denzinger, A. Schömetzer, *Echiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Auflage, Freiburg im Breisgau, 1965, 1800; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 471-472.

[1285] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Infaillibilité,* în Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 229.

[1286] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Infaillibilité,* în Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 229. Astfel, Conciliul de la Trident, Sesiunea XXIV, arată că: „Sub inspirația Duhului Sfânt, primul părinte al neamului omenesc a proclamat legătura perpetuă și indisolubilă a căsătoriei când a zis: „Iată aceasta-i os din oasele mele

Conform structurii ierarhice a autorității și magisteriului în Biserică, infailibilitatea aparține tuturor celor care au o putere completă și fără dreptul de apel al Bisericii universale, deci: 1) adunării episcopatului Bisericii când, sub autoritatea capului său, Papa, propune în unanimitate o doctrină ca revelată de Dumnezeu pentru Biserică; 2) conciliului ecumenic cu Papa; 3) Papei singur când, în calitate de învățător suprem al Bisericii (*ex cathedra*, adică folosindu-se de autoritatea sa învățătorească supremă), el ia o decizie doctrinară care obligă în numele credinței de o manieră universală și definitivă (Papa nefiind niciodată „infailibil" în comportamentul său personal, nici în opiniile sale particulare)[1287].

Pentru împlinirea proprie a autorității sale învățătorești, Papa trebuie să se ocupe el însuși de înțelegerea Revelației divine. Harisma infailibilității nu îl eliberează de responsabilitatea lui, pentru că deși este adevărat că Sfântul Duh îl protejează de eroare, aceasta nu este un proces al iluminării directe[1288]. În domeniul spiritual, el are asistența Sfântului Duh, care este dată lui ca un element constitutiv al oficiului său. El trebuie să exercite puterea primită de la Hristos în lume și prin urmare el trebuie să ia o atitudine cu respect față de evenimentele

---

și carne din carnea mea... De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup" (Facerea 2, 23-24" (G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Loenardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniqes. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1531; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 471).

[1287] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie cathoique,* Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 230.

[1288] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 211.

care au loc în lumea credincioşilor. El este îndreptăţit şi obligat să evalueze evenimentele istoriei împotriva legii lui Iisus Hristos[1289].

Conciliul Vatican II a început la 11 octombrie 1962. Preşedinţia Conciliului, ale cărui şedinţe plenare s-au ţinut în Basilica Sf. Petru, a fost încredinţată unui colegiu de doisprezece cardinali[1290]. Lucrările Conciliului s-au desfăşurat în patru perioade, corespunzând fiecăreia zece săptămâni din lunile de toamnă. Prima sesiune a avut loc sub pontificatul lui Ioan al XXIII-lea, celelalte sub pontificatul lui Paul al VI-lea. Congregaţiile plenare s-au derulat dimineaţa, lucrările comisiilor după-amiază sau în timpul intersesiunilor. Întreaga activitate a fost coordonată într-un mod prompt de secretariatul prezidat de P. Felici. După prima perioadă, patru cardinali delagaţi sau moderatori au fost numiţi de Paul al VI-lea, G. P. Agagianian, G. Lercaro, I. Doepfner, I. L. Suenens, pentru a conduce lucrările Conciliului[1291]. În timpul avansării lucrărilor, Conciliul a procedat prin contracţia a şaptezeci de scheme pregătite de comisiile pregătitoare şi a le-a redus pe acestea la şaptesprezece, schimbând profund maniera şi spiritul. *Constituţia despre Sfânta Liturghie* şi *Decretul privind mijloacele de comunicare socială* au fost

---

[1289] Michael Schmaus, *Dogma. Volume four. The Church: its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995, p. 211.

[1290] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II, Les Editions du Cerf,* Paris, 1994, p. 1663.

[1291] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II, Les Editions du Cerf,* Paris, 1994, p. 1664.

primele documente aprobate şi publicate în cursul şedinţei solemne din 4 decembrie 1963, prin care s-a terminat a doua perioadă a Conciliului. La 21 noiembrie 1964, au fost promulgate *Constituţia dogmatică despre Biserică, Decretul despre Bisericile orientale catolice* şi *Decretul despre eumenism.* Alte texte de o mare importanţă au fost *Constituţia dogmatică despre Revelaţia divină* (18 noiembrie 1965), precum şi *Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană* (7 decembrie 1965)[1292]

Conciliul a avut ca urmare faptul că divergenţele anterioare Conciliului, care au fost mai puţin evidente, au devenit declarate. În mod special cercurile conservative au văzut aceasta ca o criză de identitate asemănătoare cu criza în care Bisericile Protestante s-au aflat multă vreme. Reacţiile la *aggiornamento* şi la angajamentul social în anumite părţi ale textului Conciliului arată că Biserica Romano-Catolică nu a învins încă problemele modernismului[1293]. Deşi teologul protestant Aleksander Radler afirmă că Biserica Romano-Catolică nu a învins modernismul prin Conciliul Vatican II, totuşi trebuie să se arate că Biserica Romano-Catolică a precizat atitudinea ei faţă de modernism prin Enciclica *Pascendi Dominici gregis* a Papei Pius al X-lea (1903-1914)[1294], împotriva modernismului. „Creştinismului i s-a reproşat adesea că,

---

[1292] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II, Les Editions du Cerf,* Paris, 1994, p. 1664.

[1293] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upuplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 129.

[1294] Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete,* Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 806-810.

în el, omul se pune la adăpost de expunerea proprie situației moderne. În asta erau destule lucruri adevărate – și nu numai pentru că dogma și obiectivitatea ei creează o ordine solidă a gândirii și vieții, ci și pentru că în Biserică mai sunt încă vii o mulțime de tradiții care, în altă parte, au murit deja. În epoca viitoare, prilejul de a formula un asemenea reproș va fi tot mai rar"[1295]. În afară de faptul că acest Conciliu nu a învins problemele modernismului, o altă dificultate constă în citirea textelor, care nu este lipsită de probleme, căci textele poartă adesea semnele compromisului și de aceea adesea sunt cu mai multe înțelesuri. Atâta timp cât la aceste probleme nu s-a răspuns, este dificil ca să spunem dacă Vatican II devine din punctul de vedere al Istoriei Teologiei și Bisericii la fel de însemnat ca și Conciliul de la Trident și Conciliul Vatican I[1296].

Dezvoltarea dogmelor și a învățăturii în Romano-Catolicism a pus un punct istoriei lui, în care el s-a caracterizat mai mult prin prudență decât hotărâre[1297]. Ceea ce dezvoltarea dogmelor și învățăturii catolice a adus în cursul a două sute de ani, aceasta privește de asemenea și celelalte Biserici. Contribuția romano-catolică la aceste dialoguri în întreaga lume și la toate nivelurile nu a fost subestimată acolo unde această Biserică a pregătit cu multe elemente ale Tradiției ei îndelungate, dificultățile

---

[1295] Romano Guardini, *Sfârșitul modernității. O încercare de orientare.* Traducere din germană de Ioan Milea, Humanitas, București, 2004, p. 122.

[1296] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upuplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 129.

[1297] Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte*. Band 3, Göttingen, 1984, p. 423

înţelegerii[1298]. Fundamentul doctrinar pe care Conciliul Vatican II l-a formulat pentru Biserica din secolul al XX-lea s-a înscris în dezvoltarea doctrinară a tuturor secolelor, pe care a precedat-o în toate Bisericile Catolice, Ortodoxe Răsăritene şi Protestante. El a definit unitatea Bisericii în acelaşi timp ca un dar dumnezeiesc de primit cu recunoştinţă şi ca o sarcină a „restaurării unităţii între toţi creştinii", de împlinit prin dialogul frăţesc între tradiţii şi prin studiul tradiţiei lor comune[1299].

Biserica Romano-Catolică este singura comunitate creştină din timpurile moderne care a declarat anumite afirmaţii ale credinţei a fi dogme obligatorii. Pentru această raţiune, Catolicismul ridică pretenţia că în cadrul lui, Istoria Dogmelor a continuat neîntrerupt. Este adevărat că unele din deciziile recente ale Bisericii Romane nu au o legătură integrală cu hotărârile doctrinare mai vechi la care ele se referă. Totuşi, există o diferenţă de bază între hotărârile doctrinare mai vechi şi cele trei dogme recente definite de Biserica Romană în secolele al XIX-lea şi al XX-lea[1300]. Etapa pentru această nouă dezvoltare a fost fixată prin decretul Conciliului de la Trident privind relaţia dintre Scriptură şi Tradiţie. Separată de acest decret, Istoria Dogmelor în Romano-Catolicismul recent rămâne

---

1298 Wilhelm Dantine und Eric Hultsch, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, în Carl Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Théologiegeschichte*. Band 3, Göttingen, 1984, p. 423.

1299 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 331.

1300 Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 197.

incomprehensibilă[1301]. Istoricitatea Dogmelor nu s-a încheiat cu Conciliul Vatican I. Conciliul cunoaşte o Istorie Dogmelor. Ea nu constă în terminologia formulării dogmelor, ci în sensul dogmelor[1302]. Conciliul de la Trident, prin urmare, este foarte imporant pentru cursul pe care Istoria Dogmelor l-a luat în Catolicismul recent. În cele din urmă se poate spune că cele trei dogme sunt o continuare a dezvoltării care a început la Trident, dar nu a Istoriei mai vechi a Dogmelor[1303]. Aceasta nu înseamnă, desigur, că problemele implicate în Istoria Dogmelor în Catolicismul recent nu sunt de o importanţă într-un anumit sens pentru celelalte comunităţi creştine[1304].

În cadrul Istoriei Dogmelor, interpretarea catolică foloseşte o noţiune a dogmei luată într-un sens larg. Astfel, Michael Schmaus afirmă că: „Descriind dezvoltarea dogmelor... trebuie să înţelegem... termenul de dogmă nu în sensul strict în care el desemnează o învăţătură revelată, definită de Biserică, ci într-un sens mai larg... El desemnează în acest sens mai larg, ansamblul propovăduirii învăţăturii creştine şi în special catolică, aşa cum ea rezultă din anumite formulări provenite din hotărârile conciliare şi din definiţiile pontificale, sau cum se remarcă din propovăduirea obişnuită a credinţei"[1305].

1301 Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 198.

1302 Walter Kasper, *Einführung in den Glauben,* 6. Auflage, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1972, p. 149.

1303 Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 198.

1304 Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 198.

1305 M. Schmaus, J. R. Geiselmann, H. Rahner (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte,* Band IV, 3, Freiburg, 1951, p. IX; Wolf-Dieter

Lucrarea teologilor catolici M. Schmaus, J. R. Geiselmann şi H. Rahner, *Handbuch der Dogmengeschichte,* (Freiburg, Basel, Wien, 1951-1990), Band I-IV a apărut după 1951, într-o ordine tematică mai degrabă decât în ordine cronologică[1306]. Concepţia mai nouă despre dezvoltarea dogmelor a fost inspirată de cercetarea specială a lui Karl Rahner, dar nu a apărut nici o prezentare generală. Teologia catolică procedează, ca şi Teologia evanghelică, deşi din alte motive, să cultive Istoria Dogmelor ca o disciplină independentă[1307].

Istoria Dogmelor trebuie să arate pe Iisus Hristos cel revelat, în orice circumstanţă istorică a locului sau timpului. Cunoaşterea credinţei se dezvoltă pe terenul cunoaşterii existenţei. Istoria Dogmelor va ţine cont de particularităţile înţelegerii umane implicate de această cunoaştere a existenţei[1308]. „În ce priveşte dogma, stă ce-i drept în firea ei să supravieţuiască oricărei cotituri istorice, întrucât ea îşi are într-adevăr temeliile în supratemporal: totuşi, se poate presupune că în ea va fi resimţit în mod deosebit de clar caracterul de îndrumare în viaţă. Cu cât Creştinismul se mărturiseşte mai clar şi din nou ca nefiind

---

Hauschild, *Dogmengeschichtsschreiburg,* în „Teologische Realenzyklopädie", Band IX, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1982, p. 120-121.

[1306] Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Church. Combined Edition of The Fathers of the Greek Church and The Fathers of the Latin Church,* Hendrickson Publishers, Inc., Massachusetts, 2000, p. 319.

[1307] Wolf-Dieter Hauschild, *Dogmengeschichtsschreiburg,* în „Teologische Realenzyklopädie", Band IX, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1982, p. 121.

[1308] Karl Rahner, Karl Lehmann, *L'historicité de la transmission. I. Le problème du développement des Dogmes. II. La signification de l'Histoire des Dogmes,* în *„Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation",* Paris, 1969, p. 380.

de la sine înţeles, cu cât el trebuie să se diferenţieze mai net de o concepţie ne-creştină dominantă, cu atât mai puternic va apărea, în dogmă, pe lângă elementul teoretic, cel practic-existenţial"[1309]. Deci, se poate ca *dezvoltarea* viitoare a Istoriei Dogmelor să se îndrepte mai ales în sensul unei enunţări mai originale a ultimelor dogme fundamentale. Aceasta va contrazice teza adesea dezbătută după care Catolicismul prin definiţiile din 1854, 1870 şi 1950, a încheiat ultima formă a sistemului său[1310]. Documentele Conciliului Vatican II şi conceptele care i-au servit, merită o examinare specială. Din acest punct de vedere, Istoria Dogmelor va demonstra că una din însuşirile sale este de a expune o istorie adevărată a credinţei creştine[1311].

Descrierea Istoriei Dogmelor are ca obiect al lucrării ei hotărârile doctrinare ale Bisericii, în care aceasta încearcă să fixeze conceptual Cuvântul lui Dumnezeu încredinţat ei şi să facă înţeles timpul, în care urmează această fixare. Punctul de început este propovăduirea comunităţii primare despre însemnătatea evenimentului mântuirii, adică evenimentul morţii şi Învierii lui Iisus Hristos, care este

---

[1309] Romano Guardini, *Sfârşitul modernităţii. O încercare de orientare.* Traducere din germană de Ioan Milea, Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 122-123.

[1310] Karl Rahner, Karl Lehmann, *L'historicité de la transmission. I. Le problème du développement des Dogmes. II. La signification de l'Histoire des Dogmes*, în *„Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation"*, Paris, 1969, p. 381-382.

[1311] Karl Rahner, Karl Lehmann, *L'historicité de la transmission. I. Le problème du développement des Dogmes. II. La signification de l'Histoire des Dogmes*, în *„Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation"*, Paris, 1969, p. 382.

desemnat ca începutul Istoriei Dogmelor[1312]. Istoria Dogmelor este istoria hotărârilor doctrinare ale Bisericii[1313].

Acest volum a început descrierea Istoriei Dogmelor în Romano-Catolicism în secolele XVI-XVII, a continuat expunerea cu prezentarea Istoriei Dogmelor în Protestantism în secolele XVI-XX şi apoi a expus Istoria Dogmelor în Romano-Catolicism în secolele XVII-XX. După încheierea Conciliului de la Trident în anul 1563, teologia romano-catolică a cunoscut o dezvoltare prin perioadele teologice şi istorice dintre anii 1500 şi 1840. Aceste perioade au fost ilustrate de teologi catolici remarcabili care au adus contribuţii serioase la prezentarea şi dezvoltarea teologiei catolice. Teologii catolici din aceste perioade au tratat dogmele Bisericii din perspectiva epocii lor în încercarea de a pune în evidenţă importanţa dogmelor Bisericii Universale pentru Biserica Romano-Catolică şi pentru epocile în care ei au trăit. Manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor scrise de teologii romano-catolici arată că teologii catolici care au activitat în Biserica Romano-Catolică în secolele XVI-XVII au căutat să dea o interpretare aproape corectă dogmelor Bisericii Universale, dar de multe ori s-a simţit spiritul scolastic al Evului Mediu în interpretările lor şi influenţa copleşitoare a teologiei lui Thoma de Aquino. Interpretările date de teologii catolici din perioadele menţionate au fost marcate de multe ori de influenţa filozofiei aristotelice dominantă în teologia catolică.

[1312] Wilhelm Schneemelcher, *Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks,* în „Zeitschrift für Théologie und Kirche“, 48, Tübingen, 1951, p. 88.

[1313] Wilhelm Schneemelcher, *Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks,* în „Zeitschrift für Théologie und Kirche“, 48, Tübingen, 1951, p. 88-89.

În această lucrare au fost abordate şi expune principalele teme care au precopat teologia catolică în secolele XVI-XVII, şi anume controversele privind atributele lui Dumnezeu în legătură cu Dogma trinitară, Dogma hristologică în timpurile moderne şi doctrina despre Harul dumnezeiesc după perioada Conciliului de la Trident. În ceea ce priveşte învăţătura despre Sfânta Treime şi învăţătura despre Persoana şi Opera lui Iisus Hristos, Istoria Dogmelor nu a avut rezultate abundente în timpurile moderne ca în timpurile patristice sau în perioada Evului Mediu. Controversele teologice s-au desfăşurat mai ales în legătură cu doctrina despre Harul dumnezeiesc. Dezvoltarea teologiei catolice după Conciliul de la Trident poartă pecetea conflictului dintre Curie şi Episcopat şi mai ales amprenta luptei doctrinei augustiniene-tomiste despre Harul dumnezeiesc contra tradiţiei semipelagiene care a fost dusă mai departe de Scolastica franciscană şi nominalistă. Legătura teologiei scolastice cu metafizica neoaristotelică a fost de mare importanţă pentru educaţia teologică din secolele XVI-XVII.

În timpul celor trei sute de ani dintre Conciliul de la Trident (1545-1563) şi Conciliul Vatican I (1869-1870), trei mari controverse au zbuciumat pe teologii catolici şi au devenit foarte periculoase pentru întreaga Biserică. Acestea au fost: controversa dintre Curie şi Episcopat, controversa dintre augustinism şi pelagianismul iezuit şi controversa privind probabilismul. Aceste trei controverse au o conexiune interioară, formând o unitate şi ca atare Conciliul Vatican I a luat o singură hotărâre asupra lor.

Partea a doua a acestei lucrări a tratat Istoria Dogmelor în Protestantismul din secolele XVI-XVIII. Cercetarea mai nouă în domeniul Istoriei Dogmelor a arătat că teologia abundentă din perioada confesionalismului a fost a doua

perioadă clasică a Protestantismului după epoca Reformei. În perioada 1550 şi 1700, Protestantismul a ajuns la o fixare a învăţăturii sale prin Mărturisirile de credinţă reformatoare şi prin sistematizarea mai nouă a dogmelor tradiţionale. Curentele importante pentru Istoria Teologiei din această perioadă, Spiritualismul, Umanismul târziu şi Iluminismul timpuriu nu au avut importanţă pentru dogmele Bisericii deoarece aceste curente plecând de la principiul modern al subiectivităţii au problematizat obiectivitatea învăţăturii Bisericii.

Protestantismul luteran mai vechi (ortodoxia luterană) din secolele XVI-XVIII constituie o premisă pe teritoriul protestant a Scolasticii medievale. Protestantismul luteran mai vechi (1580-1730) şi-a propus ca sarcină să consolideze doctrinar moştenirea epocii Reformei, ceea ce a şi făcut prin reprezentanţii săi. Protestantismul luteran de mai târziu din secolele XVII-XVIII, prin Pietism, care între anii 1690 şi 1740 a atins apogeul activităţii sale şi ca mişcare a evlaviei şi reformei a apărut pe teren reformat şi pe teren luteran a fost un fenomen cu multe ramificaţii şi bogat în personaje.

Pietismul a preluat învăţătura transmisă de Biserică şi a căutat o reînnoire a vieţii evlavioase prin învăţătura adevărată a Sfintei Scripturi. Cu Pietismul a început o nouă perioadă în Istoria Dogmelor. Părerile teologilor protestanţi asupra Pietismului sunt foarte diferite, dar toţi au susţinut însemnătatea acestuia pentru Istoria Dogmelor în Protestantism.

Istoria Dogmelor din perioada modernă este determinată de două transformări epocale, Reforma şi Iluminismul. Iluminismul a fost o mişcare a Reformei susţinută de o elită relativ mică. Această mişcare din timpul secolului al XVIII-lea, între 1670 şi 1790, cu pregătire în secolul al XVII-lea, a cuprins ţările Europei, cu centrul în Anglia şi

Franța, apoi în Germania. Iluminismul a fost considerat ca o introducere în gândirea modernă a culturii şi istoriei europene. Reforma a întrerupt unitatea concepţiei bisericeşti medievale despre lume, dar a păstrat ideile esenţiale ale Evului Mediu, mai ales că există o Revelaţie supranaturală, care este absolut valabilă şi prin aceasta a existat pentru Reformă o concepţie religioasă despre lume, care a cuprins întreaga existență. Cea mai tipică trăsătură a Iluminismului este deismul, care în anumite cazuri, ca de exemplu Spinoza, se află aproape de o concepţie panteistă despre Religie. Iluminismul a dus în practică şi teorie la caracteristici divergente, care au dus la: secularizarea Statului şi a societăţii, o desprindere de dominanţa Bisericii şi a teologiei; raţionalitatea principiilor fundamentale ale atitudinii spiritului şi înfăţişării vieţii; şi critica tuturor rezistențelor nerezonabile. Originile gândirii epocii Iluminismului trebuie căutate printre altele în umanismul Renaşterii, în Socinianism şi în Deismul format în secolul al XVII-lea în Anglia. O apreciere din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor a teologiei din timpul Iluminismului nu poate să evite să ia atitudine faţă de situația enorm de dificilă, în care teologia a fost pusă, şi prin aceasta că teologia şi în actualitate lucrează cu multe din problemele, pe care acest timp le-a dezvoltat. Teologii afirmă că ideile propriu zise ale Iluminismului au pătruns foarte greu în teologie. În a doua parte a secolului al XVIII-lea se întâlneşte în lumea protestantă din Germania, o neologie sau teologie raţionalistă.

Istoria Dogmelor în Protestantism în secolele XIX-XX a fost marcată de sistemele idealiste reprezentate de Schleiermacher şi Hegel. Tratarea materialului Istoriei Dogmelor urmează o linie cu următoarele puncte de vedere: fundamentul biblic al dogmei; fixarea învăţăturii biblice în dogmă de către Biserica Universală; prelucrarea

Scolasticii şi versiunea Protestantismului. Aici a fost remarcată contribuţia lui F. Ch. Baur în domeniul Istoriei Dogmelor.

Teologii medierii au fost conştienţi de unitatea Protestantismului şi deosebirea principială de Catolicism.

Neoluteranismul din secolul al XIX-lea a urmărit o reînnoire a teologiei şi a Bisericii Luterane prin considerarea Sfintei Scripturi şi a Mărturisirilor de credinţă ca norme ale învăţăturii Bisericii. Teologia Neoluteranismului are originile sale în Protestantismul luteran mai vechi şi în mişcarea de trezire religioasă. Neoluteranismul şi-a format o concepţie obiectivă despre Biserică şi Ierarhie, aducând o precizare în problema Dogmei şi Mărturisirii de credinţă. Neoluteranismul este strict confesional şi se află în contradicţie cu spiritul timpului său. Neoluteranismul a pus accent pe Ierarhia bisericească instituită de Iisus Hristois şi pe însemnătatea Sfintelor Taine. După Neoluteranism, soluția unei cunoaşteri adevărate despre Sfânta Scriptură şi Istoria Dogmelor există în experiența mântuirii personale. Neoluteranii accentuează puternic unitatea dintre Biserica văzută şi Biserica nevăzută. Neoluteranismului aparţine şi Şcoala de la Erlangen ilustrată în mod deosebit de G. Thomasius, care pune hristologia în centrul Dogmaticii sale din două motive. Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor, deoarece disputa dintre teologii de la Giessen şi Tübingen despre chenoza şi Înălţarea lui Hristos a contribuit la descompunerea sistemului Protestantismului luteran mai vechi şi din punct de vedere istorico-critic pentru că cercetarea istorico-critică a atins centrul hristologiei. Şcoala de la Erlangen accentuează de asemenea importanța Mărturisirilor de credinţă luterane. Pentru expunerea Istoriei Dogmelor în Protestantism în secolul al XX-lea trebuie să ne referim la teologii

protestanţi care scris lucrări importante în domeniul Istoriei Dogmelor. Aici menţionez pe Adolf von Harnack, Reinhold Seeberg, Friedrich Loofs, Gustaf Aulén, Bengt Hägglund, Bernhard Lohse, Alfred Adam, Carl Andresen, Adolf Martin Ritter şi Wolf-Dieter Hauschild. Concepţiile acestor teologi protestanţi cuprind problemele legate de Istoria Dogmelor în Protestantism în secolul al XX-lea. Chiar dacă cercetarea specială a constatat greşeli în lucrările de Istoria Dogmelor ale lui Harnack, Seeberg şi Loofs, nu există mai târziu prezentări care să se poată compara cu ele.

După o tratare a Istoriei Dogmelor în Protestantism din secolul al XVI-lea până în secolul al XX-lea, considerând această epocă îndelungată ca o perioadă compactă, după cum a procedat Gottfried Hornig, Aleksander Radler şi alţi teologi protestanţi, a fost abordată şi tratată problema Istoriei Dogmelor în Biserica Romano-Catolică din secolul al XVII-lea până în secolul al XX-lea.

Tratarea acestei perioade a început cu o istorie a doctrinei despre primat, prin prezentarea Galicanismului şi Episcopatului din secolele XVII-XVIII. Lupta veche dintre sistemele curial şi episcopal nu a ajuns la o concluzie la Conciliul de la Trident, dar concepţia episcopală s-a afirmat ulterior cu multă putere în Franţa şi în Germania. În Franţa, a apărut o mişcare puternică împotriva curialismului. Perioada restaurării teologiei romano-catolice la începutul secolului al XIX-lea este marcată de Ultramontanism, care după 1815, a luptat pentru reînnoirea Bisericii. Ultramontanismul considerat ca o varietate de mişcări a scos în relief primatul jurisdicţiei şi autoritatea învăţăturii Papei ca o garanţie pentru Catolicismul adevărat. Pe lângă relevanţa politică, Ultramontanismul a avut după 1848, o enormă importanţă bisericească pentru că acesta prin lupta sa împotriva

oricărui liberalism şi-a pus amprenta pe viaţa bisericească. Un impuls decisiv a fost de Papa Pius al IX-lea (1846-1878), ca personalitatea autoritativă a unei Biserici papale modernizate.

Dogmele despre Imaculata Concepţie (Nepătata Zămislire) a Preasfintei Fecioare Maria (1854) şi despre Primatul şi infailibilitatea papală (1870), au pus amprenta lor pe fiinţa întregii Biserici Romano-Catolice şi au dat confesionalizării catolice baza ei teologică. Istoria Ultramontanismului începe cu Papa Grigorie al VII-lea (1073-1085), dar ajunge la punctul său culminant în timpul Papei Pius al IX-lea, care a proclamat dogma Imaculatei Concepţii a Fecioarei Maria. După ce Papa Pius al IX-lea a cerut episcopilor catolici din întreaga lume să-şi exprime părerea cu privire la definirea dogmei despre Imaculata Concepţie şi în urma consultării cu episcopii catolici care au fost unanimi în formularea unei definiţii dogmatice despre Fecioara Maria, Papa defineşte această dogmă prin bula sa *Ineffabilis Deus* din 8 decembrie 1854. Teologii romano-catolici afirmă că învăţătura despre Imaculata Concepţie (Nepătata Zămislire) este afirmată implicit de Sfinţii Părfinţi, prin două noţiuni fundamentale, desăvârşita puritate a Fecioarei Maria şi asemănarea şi contrastul dintre Fecioara Maria şi Eva. Dogma despre Nepătata Zămislire a Preasfintei Fecioare Maria cuprinde de asemenea învăţătura după care Fecioara Maria s-a născut fără păcatul strămoşesc. Ca urmare a unui privilegiu special al harului lui Dumnezeu, Fecioara Maria a fost scutită de orice păcat personal în timpul întregii sale vieţi. Papa Pius al XII (1939-1958) spune în Enciclica *Mystici Corporis* despre Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, că „ea a fost scutită de orice păcat personal sau moştenit”.

În secolul al XIX-lea, teologia a luat un avant deosebit în Biserica Romano-Catolică din Germania. În acest secol, teologia romano-catolică a revenit la o direcţie strict bisericească. După perioada de decădere a teologiei catolice, pe care cultura Iluminismului a adus-o pentru Biserica Romano-Catolică, la începutul secolului al XIX-lea a însemnat pe teren catolic ca şi pe teren a însemnat un nou interes pentru Biserică şi teologie. Acest interes a fost trezit de perioada romantică, căci Biserica medievală, care în timpul Iluminismului a fost descrisă în culori închise, a fost văzută acum cu admiraţie. Teologii catolici influenţaţi de sistemele filozofice ale Schelling, Kant şi Hegel, s-au străduit să construiască o filozofie creştină, modernă şi pe aceasta au luat-o ca bază ştiinţifică pentru teologie, fără a intra în conflict cu Biserica, mai ales teologii sistematici ai Şcolii romano-catolice din Tübingen, Staudenmaier, Dieringer, Denzinger şi Kuhn. În opoziţie cu sistemele moderne, pe care teologii romano-catolici le stabileau şi dintre care unele au fost respinse de Biserică, iezuiţii şi adepţii lor au fondat şcoala denumită Neoscolastica. Această şcoală a revenit la Scolastica Evului Mediu şi la filozofia şi teologia lui Thoma de Aquino, combătând toate celelalte direcţii, care au fost excluse din domeniul teologiei în faţa forului Bisericii. Şcoala de la Tübingen s-a preocupat de ideea Împărăţiei lui Dumnezeu şi a vieţii Bisericii, adică Tradiţia vie, în care Sfântul Duh însufleţeşte Biserica. Această idee conducătoare a Şcolii din Tübingen a fost ilustrată de Johann Adam Möhler (1796-1838), care caută expunerea sintetică, centrată pe principiul învăţăturilor, după cum procedează în *Simbolica* sa, în care sesizează unitatea organică a Catolicismului. În secolul al XIX-lea, se aplică distincţiile Scolasticii şi Şcolii de la Salamanca la problema dezvoltării dogmelor. Confruntarea de idei între cercetătorii Istoriei Dogmelor,

lucrările lui J. A. Möhler, ale lui J. H. Newman, definiţia Imaculatei Concepţii a Fecioarei Maria (1854), au constrâns teologia catolică să se ocupe de dezvoltarea dogmelor. Noţiunea de dezvoltarea dogmelor se găseşte deja la J. S. Drey (1777-1853), strâns legată de problema transmiterii Revelaţiei divine. Şcoala de la Tübingen a deschis drumul spre o nouă şi profundă înţelegere a Tradiţiei patristice şi medievale. Şcoala de la Tübingen a formulat, în întâlnirea cu ideile Iluminismului, o viziune reînnoită a misterului Bisericii. Romantismul a favorizat redescoperirea Sfinţilor Părinţi şi a Scolasticii Evului Mediu. Restaurarea teologică fiind obligată să lupte tot timpul cu elementele epocii precedente, ca şi cu noile elemente ale Raţionalismului, Naturalismului şi Liberalismului, va reveni la teologia clasică şi tradiţională.

Neoscolastica a însemnat un interes sporit pentru Bonaventra şi Duns Scotus, mai ales în şcoala franciscană. Totuşi, aici se va lua în consideraţie Neotomismul. Neoscolastica se străduieşte, în reflecţia sistematică şi în special prin investigaţia istorică a Scolasticii medievale, să restabilească legătura cu tradiţia Scolasticii, care a fost aproape întreruptă la sfârşitul secolului al XVIII-lea.

Din punctul de vedere al conţinutului se obişnuieşte ca Neoscolastica să se rezume în patru puncte: o teorie a cunoaşterii obiective; o antropologie personalistă; o metafizică teistă-teologică şi o etică perfecţionistă.

Din punct de vedere istoric, Neoscolastica este nu numai o restaurare, ci aceasta s-a ataşat conştient de tradiţia scolastică neîntreruptă din Spania şi Italia. Cei mai importanţi teologi neoscolastici au fost Joseph Kleutgen (1811-1883) şi Matthias Joseph Scheeben (1835-1888). O confirmare a poziţiei dominante a Neoscolasticii a fost dată de Enciclica *Aeterni Patris* (1879) a Papei Leon al XIII-lea (1878-1903), în care filozofia lui Thoma de

Aquino a fost rccomandată ca ştiinţă fundamentală în învăţământul teologic superior. M. J. Scheeben a acordat o deosebită însemnătate tradiţiei Sfinţilor Părinţi, Scolasticii medievale şi Scolasticii după Conciliul de la Trident. Tema fundamentală a gândirii lui Scheeben a fost relaţia dintre natural şi supranatural. Scheeben a combătut Raţionalismul, Naturalisml şi Liberalismul. Scheeben nu a redactat capitolul despre Biserică, pe care ar fi trebuit să-l cuprindă lucrarea sa *Handbuch der katholischen Dogmatik,* dar viziunea sa despre Biserică este legată de sinteza sa teologică şi de poziţiile sale personale elaborate cu mare profunzime şi rigoare sistematică. Originalitatea sa constă în expunerea legăturii dintre Biserică, Sfânta Treime şi Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Pentru Scheeben, autoritatea Bisericii, pentru a defini credinţa, este autoritatea lui Dumnezeu. În teologie, Scheeben stabileşte viziunea sa despre Biserică văzută ca mireasa lui Hristos.

Istoria Dogmei despre Primatul papal ne arată că centralismul Bisericii Romano-Catolice şi ecleziologia papală s-au dezvoltat continuu în cursul mai multor secole. Ele au obţinut prin restaurarea şi mişcarea ultramontanistă din secolul al XIX-lea o anumiă actualitae şi o acceptare bisericească. Când Conciliul de la Trident a întâmpinat o opoziţie pentru dogmatizarea infailibilităţii papale, episcopatul fundamentat teologic şi puternic intenţionat bisericeşte a fost acela căruia i-a revenit victoria papalităţii asupra sistemului naţional bisericesc, ca Galicanismul.

Dezvoltarea învăţăturii despre infailibilitate ne arată că din perioada Scolasticii medievale înfloritoare a fost stabilită concepţia că Biserica în hotărârile doctrinare datorită asistenţei Sfântului Duh, nu poate să greşească, deci este infailibilă. A rămas totuşi deschisă problema dacă Biserica este reprezentată numai de Concilii sau de

Concilii împreună cu Papa sau de Papă singur sau de episcopii în totalitate, ca succesori ai apostolilor. Această problemă a fost asociată cu întrebarea dacă jurisdicţia episcopală se întemeiază pe un drept divin sau numai deviat din primatul papal. Infailibilitatea horărârilor doctrinare papale s-a afirmat în general.

Acordul general privind dogma mariologică din 1854 arată că hotărârea definiţiei dogmatice a Papei Pius al IX (1846-1878), a constituit un precedent al dogmei infailibilităţii.

Dezvoltarea Ultramontanismului după 1848 a dus la o identificare a Bisericii cu papalitatea. În funcţionarea Bisericii Romano-Catolice, în secolul al XIX-lea s-a constatat o dezvoltare însemnată a centralizării puterii în mâinile Vaticanului. În ajunul Conciliului, Catehismele, manualele de teologie, Conciliile locale reflectă puternic poziţiile romano-catolice. Sub pontificatul lui Pius al IX (1846-1878), se răspândeşte o adevărată devoţiune faţă de persoana Papei.

Suma doctrinară a pontificatului lui Pius al IX-lea, după definirea dogmei despre imaculata concepţie a fost Conciliul Vatican I (1869-1870), care a fost pregătit cu mulţi ani înainte şi acesta şi-a propus să trateze toate felurile de probleme dogmatice, morale şi disciplinare. Când Papa Pius al IX, la 29 iunie 1868, prin bula *Aeterni Patris* a convocat Conciliul Vatican I ca al XX-lea Conciliu ecumenic în istorie după modul de calculare romano-catolic, acesta a trezit o atenţie internaţională. Scopul oficial al Conciliului Vatican I se află pe linia lucrării *Syllabus/Registru* (1864) de 80 de puncte condamnate de Papa.

Pentru o corectă înţelegere a doctrinei Conciliului Vatican I este de o importanţă fundamentală că acest Conciliu a văzut baza hristologică a Primatului papal.

Conciliul ridică deschis problema conexiunii dintre porunca dată Sf. Petru şi Primatul Pontifului roman, dar nu dă o explicaţie formală a modului cum succesiunea lui Petru a ajuns în Istoria Bisericii. Conciliul se mulţumeşte cu declaraţia de credinţă că Episcopul Romei ca succesor al Sf. Petru posedă puterea episcopală universală, autoritatea deplină în Biserică. Primatul care este perpetuat în succesorii lui Petru nu este într-adevăr afirmat expres în cuvintele de făgăduinţă a Primatului, dar el urmează ca o deducţie din natura şi scopul Primatului. Funcţia Primatului papal este de a păstra unitatea Bisericii Romano-Catolice.

Conciliul Vatican I dă un statut dogmatic nu numai infailibilităţii papale, ci şi Episcopatului universal. Autoritatea episcopilor şi Sinoadelor cu privire la dreptul canonic a fost astfel limitată considerabil în favoarea autorităţii Papei. Conciliul acordă în mod constant Bisercilor Ortodoxe denumirea de Biserică, fără ca aceasta să constituie ocazia de a propune o teologie a Bisericii locale. Protestanţii formează numai *societăţi*. După părerea unui teolog catolic, Conciliul Vatican I nu a precizat nici natura, nici locul, nici valoarea specifică a Magisteriului Papei, în învăţătura Bisericii răspândite în lume.

Împotriva Episcopatului, care a limitat puterea jurisdicţională a Papei în favoarea episcopilor (teoria conciliară, Galicanismul, Febronianismul), Conciliul Vatican I a decretat dogma Primatului şi infailibilităţii papale. Episcopatul universal al Papei ridică problema relaţiei Primatului cu Episcopatul. Conciliul Vatican I numeşte puterea papală o putere episcopală adevărată. Relaţia puterii episcopale universale a Papei cu puterea episcopului local nu poate fi cuprinsă într-o formulă satisfăcătoare. Dezbaterea de fond între majoritatea şi

minoritatea conciliară privind Magisteriul infailibil al Pontifului roman a fost pregătită de controversele asupra oportunităţii sau necesităţii definiţiei infailibilităţii şi asupra interpretării Scripturii şi Tradiţiei şi ea priveşte patru puncte de vedere. Primul punct se referă la o deplasare progresivă de la recunoaşterea practică a *Primatului* Bisericii Romei la revendicarea *Primatului* Suveranului Pontif. Al doilea punct priveşte raportul dintre puterea jurisdicţională şi puterea magisterială a Pontifului roman. Al treilea punct de divergenţă se poartă asupra condiţiilor infailibilităţii pontificale. În sfârşit, ultimul punct priveşte obiectul sau extensiunea infailibilităţii pontificale. Papa este infailibil când vorbeşte *ex cathedra*. Conciliile unioniste de la Constantinopol (869-870), Lyon (1274) şi Florenţa (1438-1445), au proclamat deja primatul învăţăturii Papei, care, în esenţa lui a implicat infailibilitatea definită de Conciliul Vatican I (1870).

Pentru înţelegerea dogmei infailibilităţii trebuie să fie notate următoarele puncte, menţionate aici pe scurt: purtătorul infailibilităţii este Papă legitim ca succesor al lui Petru, primul dintre apostoli, dar Papa singur este infailibil; obiectul infailibilităţii sale este învăţătura privind credinţa şi moravurile, toate învăţăturile revelate; condiţia infailibilităţii este aceea că Papa vorbeşte *ex cathedra*. Infailibilitatea este o formă specială a puterii papale de supraveghere. Baza ei se află în infailibilitatea întregii Bisericii, după cum s-a stabilit clar la Conciliul Vatican I (1869-1870) ca şi la Conciliul Vatican II (1962-1965).

Din punct de vedere teologic este importantă întemeierea Bisericii Vechi Catolice prin separarea de Biserica Romano-Catolică. Această separare a fost văzută în ţările de limbă germană ca un protest bisericesc organizat faţă de apariţia dogmei infailibilităţii şi acolo episcopii au

intervenit pentru opoziție, ca Ignaz von Döllinger. După aceea s-a constituit Biserica Veche Catolică în Elveția.

Partea a patra a lucrării prezintă Istoria Dogmelor în Biserica Romano-Catolică în secolul al XX-lea. Dezvoltarea dogmelor a continuat în Biserica Romano-Catolică după formularea dogmei despre primatul și infailibilitatea papală la Conciliul Vatican I.

Astfel, o nouă dogmă catolică a fost formulată și aprobată în 1950. După ce Papa Pius al XII-lea (1939-1958), la 1 mai 1946, a adresat episcopilor catolici din întreaga lume întrebarea oficială dacă învățătura despre Înălțarea cu trupul la cer a Fecioarei Maria ar putea fi definită ca o afirmație de credință, majoritatea episcopilor și credincioșii au răspuns afirmativ. Astfel, la 1 noiembrie 1950, Papa a promulgat prin Constituția apostolică, *Munificentissimus Deus,* ca o dogmă revelată de Dumnezeu, Înălțarea cu trupul la cer a Fecioarei Maria.

Capitolul despre Conciliul Vatican II (1962-1965), cuprinde doctrina Conciliului despre dogma hristologică și poziția Conciliului față de dogma Primatului papal și a infailibilității papale. Conciliul Vatican II nu a fost un conciliu formal hristologic, dar expunerea sa hristologică este mai mult biblică și patristică decât scolastică, fiind încadrată în ecleziologie. Hristologia Conciliului redă definițiile dogmatice ale Sinoadelor de la Calcedon (451), Constantinopol (553) și Constantinopol (680-681), pe care le pune în evidență.

Conciliul Vatican II a confirmat definitiv primatul și infailibilitatea papală. Dogma despre primatul și infailibilitatea papală stabilită la Conciliul Vatican I (1869-1870), a fost apărată și întărită la Conciliul Vatican II (1962-1965). Primatul și infailibilitatea papală au constituit obiect de cercetare îndelungată pentru teologii

catolici M. J. Scheeben, Karl Rahner, Ludwig Ott şi Michael Schmaus.

În ceea ce priveşte scopul infailibilităţii papale, Michael Schmaus precizează că: „în conformitate cu declaraţiile Conciliilor Vatican I şi Vatican II, scopul infailibilităţii papale corespunde cu întreaga Revelaţie creştină. Papa şi colegiul episcopilor trebuie să adere la aceasta; ea este norma tuturor declaraţiilor lor". Pentru împlinirea proprie a autorităţii sale învăţătoreşti, Papa trebuie să se preocupe de înţelegerea Revelaţiei dumnezeieşti. Papa trebuie să exercite puterea primită de la Hristos în lume şi prin urmare el trebuie să ia o atitudine faţă de evenimentele care au loc în lumea credincioşilor. El este îndreptăţit şi obligat să evalueze evenimentele istoriei împotriva legii lui Iisus Hristos.

Conciliul Vatican II (1962-1965) nu a formulat o dogmă nouă după cum a făcut Conciliul Vatican I (1869-1870), dar Conciliul Vatican II a confirmat şi a explicat în mod aprofundat dogma despre Primatul şi infailibilitatea papală.

Istoria Dogmelor Romano-Catolicismului ne arată că în Catolicism a avut loc o dezvoltare a dogmelor prin formularea de dogme noi. Dogma despre Primatul şi infailibilitatea papală formulată la Conciliul Vatican I (1869-1870), Dogma despre Imaculata Concepţie (Nepătata Zămislire) a Fecioarei Maria formulată şi aprobată în 1854 şi Dogma despre Înălţarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria formulată în 1950, sunt cele trei dogme definite de Biserica Romano-Catolică în secolele XIX-XX. Etapa unei dezvoltări dogmatice a fost fixată prin decretul Conciliului de la Trident (1545-1563) privind raportul dintre Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie. Dacă este separată de acest decret al Conciliului de la

Trident, Istoria Dogmelor în Romano-Catolicismul recent rămâne incomprehensibilă.

Istoria Dogmelor nu s-a încheiat cu Conciliul Vatican I. Conciliul cunoaşte o Istorie a Dogmelor. Această Istorie a Dogmelor nu constă în terminologia formulării dogmelor, ci în sensul dogmelor. Prin urmare, Conciliul de la Trident este foarte important pentru cursul pe care Istoria Dogmelor l-a luat în Romano-Catolicismul recent. În cele din urmă se poate spune că cele trei dogme definite de Biserica Romano-Catolică în secolele XIX-XX sunt o continuare a dezvoltării dogmatice care a început la Conciliul de la Trident, dar nu o continuare a Istoriei Dogmelor Bisericii vechi.

BIBLIOGRAFIE

IZVOARE

Alberigo, G., Dossetti, J. A., Joannou, P. P., Leonardi, C., et Prodi, P. avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994.

Beinert, W. (Hrsg.), *Texte zur Theologie. Dogmatik. Christologie II. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Graz, Wien, Köln, 1989.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 7. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976.

Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter. Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Tredje upplagan, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1979.

The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church. Translated and edited by Theodore G. Tappert in collaboration with Jaroslav Pelikan, Robert H. Fischer, Arthur C. Piepkorn, Fortress Press, Philadelphia, 1959.

Beintker, Horst, *Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition.* Ausgewählt und eingeleitet von Dozent Dr. Horst Beintker, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Qullen, Heft 2, Lüneburg, 1961.

Conciliul Vatican II. Constituții, decrete, declarații, Ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1999.

Grass, Hans, *Die evangelische Lehre vom Abendmahl.* Ausgewählt und eingeleitet von Prof. D. Hans Grass,

Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen, Heft 3, Heliand Verlag, Lüneburg, 1961.

Hirsch, Emmanuel, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht,* 4. Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1964.

Kinder, Ernst, *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung.* Ausgewählt und eingeleitet von Prof. Dr. Ernst Kinder, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen, Heft 1, Heliand Verlag, Lüneburg, 1957.

Jacobs, Manfred, *Die evangelische Lehre von der Kirche.* Ausgewählt und eingeleitet von Dr. Manfred Jacobs, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quelle, Heft 4, Heliand Verlag, Lüneburg, 1962.

Lombard, Peter, *The Four Books of Sentences* ,în „*A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*", Philadelphia, 1956.

Melanchthon, Philip, *Loci communes theologici,* în Wilhelm Pauck (Ed.), *Melanchthon and Bucer*, The Westminster Press, Philadelphia, 1969.

Michel, A., *Les Décrets du concile de Trente,* în Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux,* Tome X, 1, Paris, 1938.

Neuner, Josepf, - Ross, Heinrich, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971.

Ohlig, Karl Heinz, *Christologie. II. Du Moyen Âge à aujourd'hui.* Textes édités par Karl Heinz Ohlig, Les Editions du Cerf, Paris, 1996.

LITERATURĂ TEOLOGICĂ DE SPECIALITATE

Adam, Alfred, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band 2. Mittelalter und Reformationszeit,* 6. Auflage, Gütersloh, 1992.

Alberigo, Giuseppe, *Le Concile Vatican I (1869-1870), Les Conciles Oecuméniques. Tome I. L'Histoire,* Paris, 1994, p. 337-359.

Alberigo, Giuseppe, *Le Concile Vatican II (1962-1965). Les Conciles oecumeniqes. Tome I. L'Histoire,* Paris, 1994, p. 364-407.

Andruţos, Hristu, *Simbolica.* Traducere din limba greacă de Profesor Universitar Iustin Moisescu, Craiova, 1955.

Aubert, Roger, *L'Ecclesiologie au Concile du Vatican, Le Concile et les Conciles,* Editions du Cerf, Paris, 1960, p. 245-284.

Aubert, Roger, *Vatican I, Histoire des Conciles Oecuméniques 12,* Paris, 1964.

Auer, J., *Dogmengeschichte,* în „Lexikon für Theologie und Kirche", III, Freiburg, 1959, p. 467-470.

Aulén, Gustaf, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingensutvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927.

Aulén, Gustaf, *Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden,* Andra upplagan, Almqvist & Wiksells boktryckeri A. B., Uppsala, 1941.

Bell, David N., *Par mille chemins. Développement et diversité de la théologie médiévale,* Les Editions du Cerf, Paris, 2000.

Benrath, Gustav Adolf, *Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im*

Rahmen der Ökumenizität, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 1-70.

Boroianu, Dr. Dimitrie, *Istoria Dogmelor Bisericii creştine ortodoxe de Răsărit,* Bucureşti, 1893.

Bourgeois, Henri, Sesboüé, Bernard, Tihon, Paul, *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Desclée, Paris, 1995.

Bring, Ragnar, *Kristendomstolkningar i gammal och ny tid,* Skånska Centraltryckeritet, Lund, 1950.

Bring, Ragnar, *Tro och gärningar,* "Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund och Köpenhamn, 1957, s. 951-954.

Brouillard, R, *F. Suarez,* în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Tome XIV, 2, Paris, 1941, col. 2638-2727.

Chiricescu, Dr. C., *Istoria Dogmelor,* Bucureşti, 1892.

Chiţescu, Prof. N, Todoran, Pr. Prof. Isidor, şi Petreuţă, Pr. Prof. I., *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* Vol. II, Bucureşti, 1958.

Chiţescu, Prof. Nicolae, *Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă,* în „Mitropolia Banatului", VIII, 1958, nr. 7-9, p. 259-296.

Congar, Yves, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Soteriologie-Mariologie, Fascicule 3,* Les Editions du Cerf, Paris, 1970.

Congar, Y. M. J., *La foi et la théologie,* Desclée & Co, Tournai (Belgium), 1962.

Dantine, Wilhelm und Hultsch, Erik, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität,* 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 289-423.

Engelland, Hans, *Melanchthon, Glaube und Handeln. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus,* München, 1931.

Grossi, V., et Sesboüé, B., *Grâce et justification: du Concile de Trente à l'époque contemporaine,* în Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria S.J., Philippe Lécrivain S. J., Bernard Sesboüé S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* Paris, 1995, p. 325-373.

Gonzalez, Justo L., *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century,* Abingdon Press, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1980.

Grillmeier, Aloys, *The Mystery of the Church,* în Herbert Vorgrimler (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II,* Volume I. *Constituition on the Sacred Liturgy. Decree on the Instruments of Social Communication. Dogmatic Constitution on the Church. Decree on the Eastern Catholic Churches,* Burns & Oates/Herder and Herder, London and New York, 1967, p. 138-152.

Guardini, Romano, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins,* Vierte Auflage, IM Kösel Verlag, München, 1948.

Guardini, Romano, *Sfârşitul modernităţii. O încercare de orientare.* Traducere din germană de Ioan Milea, Humanitas, Bucureşti, 2004.

Grane, Leif, *Confessio Augustana. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar,* Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1967.

Haikola, Lauri, *Rättfärdiggörelsen i Apologin och Konkordieformeln,* în "Studier tillägnade Hjalmar Lindroth", Uppsala, 1958, p. 51-62.

Harnack, Dr. Adolph, *History of Dogma.* Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961.

Harnack, Adolf von, *Dogmengeschichte,* 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991.

Harnack, Adolphe, *Precis de l'Histoire des Dogmes,* Paris, 1893.

Hauschild, Wolf-Dieter, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

Hauschild, Wolf-Dieter, *Dogmengeschichtsschreiburg,* în „Teologische Realenzyklopädie", Band IX, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1982, p. 116-125.

Holte, Ragnar, *Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht,* Uppsala, 1965.

Hornig, Gottfried, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität,* 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.

Hägglund, Bengt, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition,* CWK Gleerup, Lund, 1959.

Hägglund. Bengt, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis,* CWK Gleerup, Lund, 1951.

Hägglund, Bengt, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971.

Karmiris, John, *A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church.* Trans. from the Greek by Rev. G. Dimopoulos, Scranton, Pa., 1973.

Kasper, Walter, *Einführung in den Glauben,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1972.

Ladaria, L. F., *La création du ciel et de la terre*, în Vittorio Grossi, Luis F. Ladaria, S. J., Philippe Lécrivain, S. J., Bernard Sesboüé, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L' homme et son salut,* Paris, 1995, p. 26-88.

Laurentin, René, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires,* Editions du Seuil, Paris, 1966.

Lindroth, Hjalmar, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistorisk,* în "Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, s. 1401-1411.

Lindroth, Hjalmar, *Rättfärdiggörelse (justificatio). Dogmhistoriskt,* în "Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, s. 432-439.

Lindroth, Hjalmar, *En ny svensk Dogmhistoria,* în „Svensk Teologisk Kvårtalskrift", Lund, 1956, p. 262-267.

Lohse, Bernhard, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980.

Loofs, Friedrich, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1906.

Loofs, Friedrich, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 5. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1953.

Müller, A., *Place et coopération de Marie dans l'événement Jésus-Christ,* în *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. Vol. 13. Le déploiement de l'événement Jésus-Christ,* Les Editions du Cerf, Paris, 1972, p. 13-176.

Ott, Dr. Ludwig, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Edited in Englisch by James Canon Bastible, D.D. Translated from the German by Patrick Lynch, Ph. D., Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illionois, 1974.

Pelikan, Jaroslav, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Pelikan, Jaroslav, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome V. Doctrine chretienne et culture moderne depuis 1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Pelikan, Jaroslav, *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii,* Traducere din engleză de Silvia Palade, Umanitas, Bucureşti, 2000.

Popescu, T. M., *Curs de Istoria Dogmelor,* Bucureşti, 1930.

Pöhlmann, Horst Georg, *Abriss der Dogmatik.* Dritte, verbesserte und erweiterte Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1980.

Radler, Aleksander, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Studentlitteratur, Lund, 1995.

Rahner, Karl, Lehmann, Karl, *L'historicité de la transmission. I. Le problème du développement des Dogmes. II. La signification de l'Histoire des Dogmes,* în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation, Paris, 1969.

Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Editions du Seuil, Paris, 1970.

Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung.* Teil II, 1. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1966.

Rendina, Claudio, *Papii. Istorie şi secrete.* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003.

Rondet, Henri, *Histoire du Dogme,* Desclée & Cie, Paris, 1970.

Sandu, Pr. Prof. Dr. Ştefan, *Teologia Mărturisirilor de credinţă luterane şi ortodoxe,* Teză de doctorat, Editura

Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991-1993.

Sandu, Pr. Prof. Dr. Ştefan, *Istoria Dogmelor. Vol. III. Istoria Dogmelor de la Reformă până la Conciliul de la Trident,* Editura Bren, Bucureşti, 2004.

Scheeben, Dr. M. J., *La Dogmatique.* Traduction de l'Abbé P. Belet, I, Paris, 1877, p. 691.

Scheffczyk, Leo, *Schöpfung und Vorsehung,* Professor Dr. Michael Schmaus, P. Dr. Alois Grillmeier, SJ (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte, Band II. Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde. Faszikel 2a. Schöpfung und Vorsehung,* Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1963.

Schmaus, Michael, *Dogma. Volume four. The Church its Origin and Structure,* Sheed and Ward, London, 1995.

Schmid, Heinrich, D. D., *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1961.

Schneemelcher, Wilhelm, *Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks,* în „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 48, Tübingen, 1951, p. 63-89.

Schwane, Joseph, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes,* Gabriel Beauchesne & C, Paris, 1904.

Seeberg, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band IV, 2. Hälfte: Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre,* A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl, Erlangen und Leipzig, 1920.

Seeberg, Reinhold, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997.

Sesboüé, Bernard et Theobald, Christoph, *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut,* Desclée, Paris, 1996.

Sesboüé, B., *Dans le sillage de Chalcédoine: Christologie et Sotériologie depuis le VI-e siècle,* în Bernard Sesboüé, S. J., et Joseph Wolinski, *Histoire des Dogmes. Tome I. Le Dieu du salut,* Desclée, Paris, 1994, p. 417-503.

Silvestru, Episcop de Canev, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor),* Volumul IV, Editura „Credinţa strămoşească", Iaşi, 2001.

Stephan, D. Horst, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus,* Verlag von Alfred Töpelmann, Berlin, 1938.

Tihon, P., *L'Eglise,* în Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, S. J., Paul Tihon, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Paris, 1995, p. 339-561.

Trembelas, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction française par l'Archimandrite Pierre Dumont, O. S. B., Desclée de Brouwer, Chevetogne, 1967.

Trillhaas, Wolfgang, *Dogmatik.* Alfred Töpelmann, Berlin, 1962.

Vansteenberghe, E., *Molinisme,* în „Dictionnaire de Théologie Catholique". Tome X, 2, Paris, 1928, col. 2094-2187.

Venard, Marc, *Le cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563),* în G. Alberigo, *Les Conciles Oecuméniques. Tome I. Histoire,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 291-336.

Weber, Otto, *Grundlagen der Dogmatik.* Zweiter Band, 5. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977.

CUPRINS

CAPITOLUL III

LUPTA ÎMPOTRIVA SOCINIANISMULUI

CAPITOLUL IV

ISTORIA DOGMEI HRISTOLOGICE ÎN TIMPURILE MODERNE

CAPITOLUL V

ISTORIA ÎNVĂŢĂTURII ROMANO-CATOLICE DESPRE HAR

PARTEA A DOUA

ISTORIA DOGMELOR ÎN PROTESTANTISMUL LUTERAN DIN SECOLELE XVI-XVIII

CAPITOLUL I

PROTESTANTISMUL LUTERAN MAI VECHI (ORTODOXIA LUTERANĂ), (1580-1730)

CAPITOLUL II

PROTESTANTISMUL LUTERAN DE MAI TÂRZIU (SECOLELE XVII-XVIII). PIETISMUL (1690-1740)

CAPITOLUL III

ISTORIA DOGMELOR ÎN SECOLELE XVII-XVIII (1670-1790)

CAPITOLUL II

SISTEMELE IDEALISTE ALE LUI FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768-1834) ŞI G. W. FR. HEGEL (1770-1831)

CAPITOLUL III

TEOLOGIA MEDIERII

CAPITOLUL IV

TEOLOGIA NEOLUTERANISMULUI DIN SECOLUL AL XIX-LEA

CAPITOLUL VI

ISTORIA DOGMELOR ÎN PROTESTANTISM ÎN SECOLUL AL XX-LEA

CAPITOLUL IV

RESTAURAREA TEOLOGIEI CATOLICE ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

CAPITOLUL V

ISTORIA DOGMEI DESPRE PRIMATUL PAPAL ÎN SECOLUL AL XIX-LEA ŞI DEFINIREA ACESTEI DOGME LA CONCILIUL VATICAN I (1870)

CAPITOLUL VI

DOGMA DESPRE PRIMATUL PAPAL ŞI INFAILIBILITATEA PAPALĂ

PARTEA A CINCEA

ISTORIA DOGMELOR ÎN BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ÎN SECOLUL AL XX-LEA

CAPITOLUL I

DOGMA DESPRE ÎNĂLŢAREA CU TRUPUL LA CER A PREASFINTEI FECIOARE MARIA (1950)

CAPITOLUL II

CONCILIUL VATICAN II (1962-1965)

ISBN 973-8143-87-X
ISBN 973-8143-401-7